
Ex Bibliotheca Canonicorum Prae-
monstratensium in Reingaden.
1786.

<36615828670013

Christian August Crusii,

der heil. Schrift Doctors und Professoris primarii, wie auch der Philosophie ausserordentl. Professors, zu Leipzig, des Hochstifts Meissen Prälaten und Domherrn, der Academie Decemviri, und der Churfürstl. Stipendiaten Ephori,

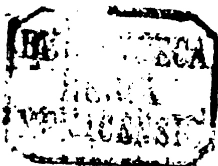
Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten,

wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzet werden.



Die dritte und vermehrte Auflage.

Leipzig,
in Johann Friedrich Gleditschens Buchhandlung.
1766.





Vorrede

zur ersten Auflage.



Wenn man das Wort Metaphysik ins Deutsche übersetzen, und den Begriff dieser Wissenschaft, so viel als möglich, sowohl der Absicht ihrer Erfinder, als dem Endzwecke der Wissenschaften überhaupt gemäß einrichten will; so wird ohne Zweifel derjenige Begriff heraus kommen, welcher auf dem Titul gegenwärtiges Buches angezeiget worden, und in der Abhandlung selbst mein Augenmerk gewesen ist, nemlich, daß sie eine Wissenschaft der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten ist, wiefern sie den zufälligen entgegen gesezet werden, iedoch so, daß gewisser Beqvemlichkeiten wegen, welche gehö-

gehörigen Ortes angegeben worden, aus dieser Anzahl selbst die practischen und mathematischen Wahrheiten ausgesondert und besondern Wissenschaften überlassen worden. Ich liefere also hiermit einen Versuch einer theils erleichterten, theils verbesserten Metaphysik. Die Umstände, in denen sich zu unsern Zeiten die Wissenschaften befinden, erinnern mich daher, daß in der vorläufigen Nachricht, welche ich ietzo davon zu geben habe, eine gedoppelte Art von Einwürfen in Obacht gezogen, und ihnen, so viel möglich, begegnet werden muß, welche einer solchen Bemühung, als ich hiermit unternommen habe, entgegen gesetzet werden könnten. Denn einige, welche von den Wissenschaften einen schlechten Begriff haben, dürften auf die Gedanken kommen, als ob man abgedroschene und schon hundertmal wiederholte Grillen wiederum aufwärmen, oder gar mit neuen vermehren wollte. Andern aber, welche den an die Metaphysik, als die Königin natürlicher Wissenschaften, bisher gewandten Fleiß zu schätzen wissen, dürften meine wenigen Bemühungen überflüßig vorkommen, indem sie vielleicht glauben, daß der Fleiß so vieler gelehrten Männer, welche sich bisher damit beschäftiget haben, und deren Gedanken mit ungemeinem Beyfalle aufgenommen und begierig gelesen worden, wenig erhebliches, das sich hinzusetzen liesse, übrig gelassen hätten. In Ansehung beyderley Art von Einwürfen sähe ich am liebsten, wenn die geneigten Leser, ehe sie urtheilen, meine geringe Schrift selbst durchzulesen, oder zum wenigsten die Summarien

marien

marien durchzulaufen belieben wollten. Ich verhoffete sodann von dem Vorwurfe einer überflüßigen Arbeit ziemlich freygesprochen zu werden, und unterwerfe mich übrigens dem unpartheyischen Urtheile meiner Leser sehr willig. Daraus, daß einige an statt der metaphysischen Wissenschaften ihren Lesern mit unnützen Subtilitäten und Grillen beschwerlich gefallen sind, folget deswegen nicht, daß es auch alle andere thun müssen, welche an der Verbesserung derselben arbeiten. Und da es bekannt ist, daß auch berühmte Leute dennoch von der Gefahr zu fehlen nicht befreyet sind; da es sich auch kein vernünftiger Gelehrter herausnehmen wird, die Wissenschaften dergestalt erschöpfet zu haben, daß andern keine Vermehrung oder Verbesserung übrig gelassen wäre: So kan man zum voraus eine Schrift, ehe man sie gelesen hat, deswegen noch nicht verwerfen, oder vor überflüßig halten, weil sie der Zeit nach später, als die Schriften anderer Gelehrten, welche über eben dergleichen Materien nachgedacht haben, ans Licht tritt. Unterdessen will ich meinen Lesern, so wie es der Zweck und die Gewohnheit einer Vorrede erfordert, folgende Vorerinnerungen zu leichterer Beurtheilung meines Buches mittheilen.

Ich habe in meine Metaphysik keine andere als nothwendige Vernunft-Wahrheiten, das ist, solche rechnen wollen, von denen sich demonstrativ oder wahrscheinlich zeigen läßt, daß sie bey Setzung einer iedweden Welt statt haben müssen. Denn wenn man anders verfahren will, so sehe

ich nicht, wie man verhüten kan, daß nicht die Metaphysik bey denenjenigen, die nachdenken, alle bestimmte Schranken verliere. Nur die mathematischen und practischen Wahrheiten habe ich nach dem Exempel beynahe aller Gelehrten davon abgesondert; die erstern, weil sonsten der Umfang unstreitig zu groß würde; die andern aber, weil sonst die Wahrheiten, die zu einer Materie gehören, auf eine dem Leser beschwerliche und den Wissenschaften nicht zuträgliche Art von einander gerissen würden. In dieser Verfassung aber wird die Metaphysik hoffentlich dasjenige seyn, was man an ihr suchet, nemlich eine allgemeine Grundwissenschaft, aus welcher alle andere menschliche Erkenntniß, so oft a priori erwiesen werden soll, die Gründe herholen kan, und welche auch zu den mathematischen und practischen Wissenschaften selbst die Gründe in sich fasset, obwohl die determinirte Beschaffenheit der nothwendigen Wahrheiten, welche dieselben in sich halten, zur Metaphysik nicht füglich gezogen werden kan. Alle andere Wissenschaften enthalten hernach die fernern Bestimmungen derer jenigen Sachen, welche in der Metaphysik vorkommen. Die Wirklichkeit derselben erlernet man größtentheils a posteriori, die Metaphysik aber zeiget die Gründe der Möglichkeit oder der Nothwendigkeit a priori, wodurch die Erkenntniß derselben deutlicher und vollständiger wird, und also sowohl dem natürlichen Bestreben unserer Wahrheits-Begierde auf eine nützliche, oder doch unschuldige, Art Genüge geschiehet, als auch zu bes-

ferer

man mit Versäumung der Liebhaber der Wissenschaften das schwere, aber gründlichste, aussen gelassen, und davor etliche wenige, aber leichte und mangelhafte, Begriffe mit einer Menge eben so leichter und weitläuftig vorgestellter Exempel erläutert hätte.

Da die nothwendigen Wahrheiten zum Objecte der Metaphysik bestimmet werden, so erhellet leichte, daß die Lehre von dem allgemeinen Wesen der Dinge, von Gott, und von dem Wesen einer Welt überhaupt hinein gehöret haben. Und weil bey der Lehre von dem allgemeinen Wesen einer Welt, die Lehre von dem nothwendigen Wesen des Geistes einen so merkwürdigen Theil ausmachet, daß derselbe wohl verdienet, als eine besondere Wissenschaft vorgetragen zu werden: so ist gegenwärtige Metaphysik nach dem Exempel anderer Gelehrten in vier Wissenschaften, nemlich in die Ontologie, die theoretische natürliche Theologie, die Kosmologie, und Pnevmatologie, eingetheilet worden. Jedoch ist in den beyden letztern darinnen eine Aenderung getroffen worden, daß dasjenige, was entweder gewiß zufällig ist, oder wovon wir doch nicht wissen, ob es dergleichen ist, und was sich wenigstens aus den Begriffen a priori nicht hat erkennen lassen wollen, sorgfältig abgesondert worden. Es stehet auch die natürliche Theologie vor der Kosmologie und Pnevmatologie, weil in den beyden letztern die edelsten und wichtigsten Lehrsätze nicht anders, als mit Zuziehung der Betrachtung der göttlichen

Eigen-

Eigenschaften erweislich sind, hingegen nach Voraussetzung derselben mit unumstößlicher Gewißheit dargethan werden können. Die Wissenschaften haben ein so genaues Band unter einander, daß immer eine die andere aufkläret. Es kan also eine iedwede nur von einem solchen Verstande mit genugsamer Deutlichkeit und Vollständigkeit eingesehen werden, welcher die übrigen zugleich inne hat. Es ist dahero unvermeidlich gewesen, daß nicht auch die Ontologie und natürliche Theologie gewisse Lehrsätze als Lemmata zum voraus hätte annehmen sollen, deren Gewißheit allererst im folgenden ausgeführet wird. Allein da wir nach unserer Einschränkung weder alle zugleich vortragen noch lernen können; so ist es genug, wenn man sich im Vortrage einer solchen Ordnung bedienet, daß, so viel als möglich, dasjenige vorangeschicket wird, worauf im folgenden gebauet werden soll.

Denenjenigen also, welche einen synthetischen Vortrag wünschen, und das Wesen desselben bloß darinnen suchen, daß dasjenige zuerst stehet, woraus das folgende erwiesen wird, hoffe ich in meiner Abhandlung, ob ich wohl ihren Begriff ohne Einschränkung nicht zugebe, dennoch Genüge geleistet zu haben. Sollten sie mir auch der Methode wegen einige Zweifel mittheilen wollen, so würde ich mich nicht nur, wenn sie von Erheblichkeit wären, und mit Bescheidenheit eröffnet würden, nicht entbrechen, darauf zu antworten, sondern es würde mir auch nicht entge-

gen seyn, etliche Bogen zur Probe nach derjenigen Methode, die sie etwa wünschen, also abdrucken zu lassen, daß jedweder Gedanke der gewöhnliche technische Name beygesetzet würde, daraus denn verständlich werden würde, daß die Methode, welche sie mit Recht verlangen, wirklich beobachtet worden wäre, dabey sie auch die Bogen, bey welchen sie der Methode wegen etwas einwenden zu können glauben, nur anzugeben belieben dürften. Unterdessen da man zu unserer Zeit auf die Lehrart aufmerksamer als ehemals zu seyn scheinet, so will ich denenjenigen zu Gefallen, welche das Wesen der analytischen und synthetischen Methode genauer einsehen, noch folgendes hinzusetzen.

Wenn man nicht von einem kleinen Stücke, sondern von der Wissenschaft überhaupt, redet, und die darinnen gebrauchte Methode a potiori benennen will, so sind sowohl die Ontologie, als die beyden ersten Capitel der natürlichen Theologie in der analytischen Methode abgefasset, und zwar also, daß in der Ontologie und dem andern Capitel der natürlichen Theologie diejenige Analysis angewandt worden, welche zu den Grund-Begriffen, die fernern innerlichen Determinationen hinzusetzet, hingegen in dem ersten Capitel der natürlichen Theologie diejenige Analysis gebraucht worden, welche die Beweise des Grund-Begriffes aufsuchet. Ich hoffe, daß bey einem unpartheyischen Leser, und welcher die Sache verstehet, die Natur der Sachen selbst diese Lehrart

art rechtfertigen werde. Da wir in der Ontologie doch nicht eher von dem Einfachen zu dem Zusammengesetzten fortgehen können, als bis wir die einfachen Begriffe haben, dazu wir nicht anders, als aus dem Zusammengesetzten, davon wir die Betrachtung anfangen, gelangen können; und da wir auch ferner in der Ontologie keinen andern Zweck haben; als den allgemeinen Begriff eines vollständigen Dinges, theils in die dabey vorkommenden Begriffe zu zergliedern, theils aber von den allgemeinen Begriffen, welche darinnen vorkommen, diejenigen Determinationen zu erfinden, welche sich daraus a priori erkennen lassen: so ist klar, daß nicht die Synthetische eigentlich also zu nennende, sondern die Analytische Methode diejenige sey, welche die Ontologie vermöge ihres Wesens erfordert. Eben so verstehet man auch leichte, daß in dem andern Capitel der natürlichen Theologie, da der Zweck ist, die Eigenschaften Gottes, als der unendlichen Substanz, ferner zu untersuchen, die determinirende Analytische Methode deswegen gebraucht werden müsse, weil zu dem noch unbestimmten Begriffe einer unendlichen Substanz, die wirklichen Bestimmungen ihres Wesens, so weit es unsere Einschränkung leidet, gefunden werden sollen. In dem ganzen übrigen Buche aber ist nach Anleitung der Sachen selbst die eigentlich also zu nennende Synthetische Methode gebraucht worden.

Viel-

Vielleicht verlanget man nunmehro von mir zu wissen, in welchen Stücken ich in dieser Metaphysik etwas besonders geleistet zu haben glaube. Dieses Begehren möchte ich zwar am liebsten ablehnen, weil bey Uebelgesinnten leicht der Verdacht entstehen kan, als ob man seine eigenen Sachen anpreisen oder herausstreichen wollte. Jedoch da hierinnen das Begehren derjenigen nicht unbillig ist, welche solches nur zu besserer Richtung ihrer Aufmerksamkeit wissen wollen: so halte ich mich vor verbunden, wenigstens eins und das andere unterdessen als Exempel anzugeben, um dadurch zu genauerer Prüfung meiner wenigen Gedanken denenjenigen Gelegenheit zu geben, welche dieselben ihrer Aufmerksamkeit würdigen möchten. Bey meinen Betrachtungen, welche ich über metaphysische Wahrheiten seit mehreren Jahren angestellet habe, ist es mir theils vorgekommen, daß bey einigen Sätzen die Beweise einer weitern Ausführung bedürften; theils daß einige Begriffe genauer aus einander gesetzet werden sollten; theils endlich daß einige noch ermangelnde Sachen hinzu zu thun wären. Ich will daher von iedweder Art eins und das andere anführen, worauf ich meine Bemühung insonderheit gerichtet habe, nicht in der Absicht, als ob ich darinnen schon völlig zum Ziel gekommen zu seyn glaubete, sondern nur darum, daß ich meine Bemühungen nicht ohne vernünftige Ursachen unternommen zu haben scheine. Ich habe mich bemühet, die Beweise der Wirklichkeit Gottes, der Vorsorge Gottes und der Arten derselbigen,

gen, die Lehre von den Wunderwerken, von der Wirklichkeit der Geister und dem Unterschiede derselben, von der Materie u. s. w. in ein ferneres Licht zu setzen. Ferner bin ich bemühet gewesen, die einfachen Begriffe unsers Verstandes genau aufzusuchen; die Lehre von dem Einfachen und Zusammengesetzten, und dem Unterschiede der mathematischen und philosophischen Betrachtungen dabey, genau zu zeigen; die Arten der Nothwendigkeit deutlich zu machen; den Grund oder Ungrund einer unendlichen Reyhe von Dingen aufzuklären; die Gründe der Möglichkeit der Körper und der Arten derselben, ja überhaupt der Verknüpfungen der Dinge in der Welt vorzustellen; die Streitigkeiten in der Lehre von der Welt und Bewegung richtig zu entscheiden; die Materialisten gründlich zu widerlegen; die Unsterblichkeit der Seele, und dasjenige, was sich von dem möglichen Zustande nach dem Tode derselben erkennen läßt, richtig zu untersuchen; das Nothwendige in dem Wesen der Vernunft und der vernünftigen Geister überhaupt zu zeigen und zu beweisen, u. s. f. Es sind hiernächst einige Materien vorgenommen worden, davon wenigstens mir nicht eben genugsame Abhandlungen anderer Gelehrten vorgekommen, welches ich deswegen jenen nicht zur Last legen, sondern lieber dem Mangel meiner eigenen Erfahrung und Belesenheit zuschreiben will, z. E. die unterschiedenen Bedeutungen des Wesens, die Erklärung der Absonderung der Existenz, die

Aus-

Auseinandersetzung der Gründe und Kräfte und der Abstractorum derselben, zumal die Unterschiede der actionum primarum & non primarum, ferner die Kennzeichen der Grundkräfte, das Maaß der Kräfte, die genauere Lehre von der Vollkommenheit und Güte der Dinge, die richtige Auseinandersetzung der göttlichen Eigenschaften, zumal der bestrafenden Gerechtigkeit und der Folgen derselben, wie auch der Werke und besonders der Vorsehung Gottes, und hauptsächlich derjenigen Eigenschaften der Welt und des Geistes, welche aus den göttlichen Eigenschaften erwiesen werden müssen. In der Lehre von dem Wesen, denen Abstractis der Existenz, und der Gründe und Kräfte, ingleichen von dem Maaße der Kräfte, habe ich aus dem mündlichen Unterrichte des sel. D. Adolph Friedrich Hoffmanns sehr viel gelernet, welches ich ihm zum Ruhme hiermit dankbarlich bekenne. Bey denen übrigen Materien der Ontologie war die Sache noch nicht zu genugsam brauchbarer Vollständigkeit gebracht, und ich habe mir dabey meistentheils durch eigenes Nachdenken und Lesen helfen müssen. Ich bedaure noch immer, daß ich in meiner Bemühung auch die übrigen Theile der Metaphysik bey diesem ganz besonders scharfsinnigen und gelehrten Manne zu hören, durch eine sehr langwierige und beschwerliche Krankheit, davon ich damals befallen wurde, verhindert worden, nach deren Ueberstehung die Fortsetzung durch andere Hindernisse abgebrochen, und endlich durch seinen frühzeitigen Tod gar unmöglich gemacht

wurde.

würde. Uebrigens bitte ich nochmals, die Erzählung der angeführten Puncte nicht etwan ungleich auszulegen, indem ich davor halte, daß alle vernünftige und tugendliebende Gelehrte ohne Zweifel eben diese Begriffe immer gehabt haben, obgleich ihr übriger Beruf und Geschäffte ihnen, dafern sie nicht anders in Schriften, die mir nur nicht zu Gesichte gekommen sind, allbereit stehen, nicht verstattet haben, dieselben in einem solchen Zusammenhange, als itzo meine Absicht erfordert hat, vorzutragen.

Da ich gleich vom Anfange meines Studirens meine Bemühung in die zur Theologie und Philosophie dienlichen Wissenschaften beynahe gleich vertheilet habe; und da ich itzo eine sowohl als die andere zu lehren Gelegenheit finde: so wird man es mir hoffentlich nicht übel deuten, daß ich solche Anmerkungen mit eingestreuet habe, welche insonderheit zur Erläuterung der Gottesgelahrheit dienen. Es ist kaum irgend eine Wissenschaft, welche mit der Metaphysik eine so sehr nahe Verbindung hätte, als die Christliche Gottesgelahrheit, wiefern sie nemlich die Einwürfe der Gegner aus der Vernunft entweder entkräften oder auflösen will. Ist es demnach nicht billig, daß wir die Lehren der einen aus der andern, da wo sich Gelegenheit dazu findet, erläutern? Darinnen aber hoffe ich meiner Sachen

nöthig erachtet zu sehen, daß ich die eine mit der andern nicht verwirret habe, sondern die philosophischen Wahrheiten, die ich behaupte, aus blossen Vernunftgründen beweise, davon ich auch einem jedweden, daferne er fernere Erläuterung verlangen sollte, zu genauerer Rechenschaft erbötig bin.

Hin und wieder habe ich nicht umhin gekonnt, von den Meynungen gewisser gelehrter Leute, deren Verdienste ich mit aller geziemenden Hochachtung verehre, abzugehen, und dieselben in eingeschalteten Anmerkungen zu widerlegen. Ihre Namen anzuführen habe ich Bedenken getragen, weil es zum Zwecke wenig gedienet haben würde, und nur den Schein veranlasset haben dürfte, als ob man Leuten, die ihre Verdienste haben, um menschlicher Schwachheiten willen ihren Ruhm streitig zu machen suchte. Die Anführung anderer Schriftsteller war ohnedem wider meinen Zweck, daher ich nur auf des sel. D. Hoffmanns Logik, da, wo es nöthig gewesen, mich deswegen bezogen habe, weil ich mich derselben in meinen Vorlesungen bediene. Diejenigen, welche es verstehen, werden unterdessen beyläufig die Gründe zur Widerlegung ganzer Bücher, oder eines ansehnlichen Theiles derselben antreffen.

Endlich muß ich auch noch dieses hinzusetzen, daß ich hin und wieder mich über gewisse Materien gemacht, und meine Meynung frey davon gesagt habe, davon ich mein Urtheil zurück zu halten Ursache gehabt hätte, wenn ich nach den Grundsätzen derjenigen Klugheit hätte verfahren wollen, welche anrathet, sich nach dem Geschmacke seiner Zeiten zu richten. Dahin insonderheit die abstracta der Existenz, die Bewegungen der Geister, und unterschiedene in die Theologie einschlagende Anmerkungen gehören. Es sind zum Theil solche Wahrheiten, denen ich selbst ehemals nicht wenig abgeneigt gewesen bin, und von denen ich die Gegenmeynungen nicht anders als durch oft wiederholtes Nachdenken, und durch die dadurch überhand nehmende Kraft der Wahrheit, habe fahren lassen. Da ich es aber vor ungerecht gehalten, in Sätzen, davon wichtige Folgen abhangen, sich nach dem Geschmacke seiner Zeiten zu richten, oder dieselben, wenn sie uns auch gleich gewisser subjectivischer Umstände wegen anzunehmen schwer werden, deßwegen aussen zu lassen: So will ich die etwa diesfalls zu besorgenden übeln Urtheile, dafern sie sich durch die Beweise selbst nicht ablehnen lassen, oder ich eines andern überzeuget werde, gern über mich nehmen. Uebrigens bin ich sowohl hierbey, als in allen andern Stücken erbötig, mich von Herzen gerne zurechte weisen, und da, wo ich gefehlet haben sollte, ei-

nes bessern überweisen zu lassen, dafern es mit genugsamen Gründen geschehen kan.

Indessen ist mein Wunsch nur dieser, daß der allein nothwendige und ewige Gott, der Urheber aller Dinge, diese geringe Bemühung nicht ohne einige Frucht und Nutzen wolle seyn lassen. Geschrieben zu Leipzig an der Michaelmesse 1745.





Vorrede zur andern Auflage.



Bey der gegenwärtigen andern Auflage meiner Metaphysik habe ich das ganze Buch nochmals genau durchgegangen, um theils die Ausdrückungen, welche entweder eine Verbesserung bedurften, oder sich noch besser schienen abfassen zu lassen, so deutlich und genau, als möglich, zu machen, theils dasjenige nachzutragen, wovon ich bey meinen Vorlesungen, welche ich die sieben Jahre bis hieher darüber gehalten, bemerket hatte, daß es noch darzu gehörte. Ob mir gleich die Ueberzeugung, welche ich bey der ersten Ausfertigung desselben von meinen darinnen behaupteten

Gedanken zu haben glaubte, bisher so wenig fehl geschlagen, daß ich nichts hauptsächliches zu ändern gefunden, wohl aber bey mir selbst eine immer zunehmende Evidenz und vollständigere Ausbildung des vorgetragenen Lehrbegriffes nicht ohne Vergnügen und wachsende Freudigkeit gegen die Widriggesinnten von Zeit zu Zeit wahrgenommen habe: So habe ich doch vor meine Pflicht geachtet, auch die zufälligen Verbesserungen, welche ich ietzo, da ein Tag den andern weiter gelehret, machen konnte, zum Dienste geneigter Leser, und insonderheit um meine Herren Zuhörer des Schreibens zu überheben, bey dieser Gelegenheit anzubringen. Ich habe mich, so viel möglich, der Kürze beflissen, um von der ersten Bestimmung meines Buches nicht abzuweichen, vermöge welcher ich den Liebhabern den metaphysischen Theil der Philosophie im richtigen Zusammenhange, und doch in einem solchen Buche habe liefern wollen, dessen Grösse sie nicht abschreckete. Ein fähiger Kopf wird, wo es der Zweck erfordert, kurzgefaßte Gedanken leicht ausdehnen, und in ausführliche Abhandlungen verwandeln können, wenn nur die angegebenen Begriffe eine wahre Deutlichkeit haben, und die Beweise, deren Hauptpuncte angegeben sind, wahrhaftig die Probe halten. Die Lesung einzelner Schriften über gewisse Stücke einer Wissenschaft hingegen machet sehr selten, oder doch sehr langsam, gründlich, wenn man nicht aus einer kurzen Anleitung zuvörderst die sämmtlichen Hauptsachen in ihrem Zusammenhange hat übersehen lernen. Hierdurch ist es geschehen, daß ich fast

durch-

durchgängig eine Menge wichtiger Sachen in wenig Worten habe zusammenhäufen, in Exempeln aber kürzer und sparsamer seyn müssen, welches denen Lesern angenehm oder beschwerlich seyn wird, nachdem ihre Fähigkeit und ihr Geschmack ist. Mir hat es ietzt genug seyn müssen, den Kern von einer Menge brauchbarer Sachen dergestalt zusammen zu fassen, daß sich hoffentlich diejenigen über Dunkelheit oder Mangel der Beweise nicht beschweren werden, welche Fähigkeit und Billigkeit genug haben, ein Buch von dergleichen Art zu beurtheilen. Eben deßwegen aber hoffe ich auch, wenn es Gott gefallen wird, auf diese zu seiner Ehre unternommene geringe Arbeit ferner seinen Segen zu legen, daß es künftig keiner merklichen Erweiterung ferner bedürfen möchte. Von der diesmaligen aber verspreche ich mir, ob sie gleich in der Summe nur wenige Bogen beträgt, daß sie das Buch derjenigen Vollständigkeit, welche die Kenner an Werken von dieser Art verlangen, mehr nähern soll, als vielleicht der erste Anblick scheinet hoffen zu lassen.

Ich weiß zwar, daß die sogenannten Lesebücher von Gelehrten am wenigsten pflegen gelesen zu werden, und es würde als partheyisch angesehen werden, wenn ich von denen meinigen versicherte, daß sich die Ursachen darauf nicht schickten, welche andern das Schicksal zuwege bringen, daß diejenigen, welche über die Studenten-Jahre hinweg sind, dieselben mit einer Geringschätzung anzusehen pflegen. Jedoch will ich nur

diese Erinnerung machen, daß es nicht einerley ist, ob ein Buch nur geschrieben wird, um in denen Vorlesungen einen Leitfaden abzugeben, oder ob ein Buch, welches gelehrten Liebhabern zu allgemeinem Gebrauch gewiedmet worden, darzu erwehlet wird, auch denen Anfängern auf hohen Schulen die Wissenschaften nach demselben vorzutragen. Ein jeder Lehrer hat darinnen billig seine Freyheit. Ich ziehe meines Orts die letztere Art vor, und ich finde in der Erfahrung, daß sie Nutzen schaffet, ob sie wohl denen Zuhörern ein wenig Unkosten mehr verursachet, als andere bey dem Anfange ihres Studirens zu machen pflegen, welcher Aufwand aber nicht verloren ist, auch von Leuten, die Geschmack haben, nicht gescheuet wird.

Da die Metaphysik die Grundwissenschaft ist, so ist es in Ansehung derselben ein sehr wichtiger Zweck, und mit welchem sich gründliche Gelehrte beständig beschäftigen, daß man auf die Gründe fleißig Achtung gebe, auf welche es endlich hinauskömmt, wenn man die Vördersätze von allerhand Beweisen, welche in andern Wissenschaften vorkommen, immer weiter beweiset; ferner daß man bemerke, wie, wenn diese oder jene Gründe angenommen werden, die Folgerungen in Absicht auf alle Wissenschaften ausfallen müssen; und endlich daß man wohl übersehen lerne, ob und wie alles, was wahr ist, unter einander zusammenstimmet, und unter denen Gründen, welche die Metaphysik abhandelt, sich vereinigen lässet, so daß

 eines

eines aus dem andern folget, oder doch keines dem andern zuwider ist. Eine solche Einsicht nun zu befördern, wird ein Buch ungefehr von der Grösse und Einrichtung, wie das gegenwärtige ist, am bequemsten seyn. Und weil es solchergestalt nicht nur Anfängern zu der ersten Grundlegung dienen kan, sondern auch nach dem Zwecke des gelehrten Bücherlesens von viel weiterer Brauchbarkeit seyn kan: So habe ich mir alle Mühe gegeben, meinem Buche iemehr und mehr die Gestalt zu geben, in welcher es auch Gelehrten unter die Augen treten kan, denen die Kürze und Zusammenhäufung vieler Gedanken mehr angenehm, als zuwider ist, gleichwie den Anfängern hingegen die gewöhnlichen Lehrstunden die Schwierigkeit der Sachen schon erleichtern.

Was ich ietzt gesagt habe, scheinet vielleicht großsprecherisch. Man wird mir aber recht geben, daß es dergleichen gar nicht ist, wenn ich mich nur darüber etwas weiter erkläre. Man weiß es, daß die Menschen leider! auch in denen allerwichtigsten Sachen nicht einig sind. Und wenn dürfen wir hoffen, daß sie es seyn werden? Alle diejenigen nun, welche selbst zu denken pflegen, geben auf das Verhältniß und den Zusammenhang vieler oder aller bekannten Dinge zusammen Achtung. Hieraus bildet sich in ihrem Verstande ein weitläuftiges Lehrgebäude, und wie dasselbe nicht ohne Mühe, sondern nach und nach, entstehet, und gleichwohl iedweder, was er annimmt, nicht ohne tüchtige Gründe angenommen

zu haben glaubet; also sind die meisten froh, wenn sie die Mühe, sich einen Zusammenhang ihrer Sätze nach gewissen principiis vorzustellen, einmal überwunden haben. Die Erklärung, welche sie von vielen Sachen daraus zu geben wissen, scheinet ihnen dasselbe stets zu bestärken. Die Meynungen eines andern aber kommen ihnen falsch und nicht zusammenhangend vor, weil sie hier oder da ihrem Systemati zuwider sind, und sie hingegen nicht Acht zu haben gewohnt sind, ob er nicht nach seinen principiis eben sowohl, oder besser als sie, auskommen kan, wenn nur recht darauf fortgebauet wird. Nun können widersprechende Dinge nicht zugleich wahr seyn. Wird daher das Lehrgebäude des Gegners im Zusammenhange vorgeleget, und man bemerket, ob und wiefern er wirklich auskömmt, wenn ihm nur gewisse principia eingeräumet, und keine falschen Consequenzen zur Last geleget werden: So lernet man mehr auf die Beschaffenheit der principiorum selbst, und auf die Gründe der Gewißheit derselben Achtung geben: und indem eine Sache von mancherley Seiten betrachtet wird: So bemerket man leichter, was mit Grunde, oder ohne Grund, angenommen wird.

Man erlaube mir, eine Erläuterung von einem der beliebtesten und scheinbarsten Systematum zu entlehnen. Ich meines Ortes bin derjenigen Art zu philosophiren zugethan, wo man ohne alles Künsteln bloß nach dem sensu communi, ich meyne nach dem allgemeinen menschlichen Ver-

stande,

unzulänglich halten. Ich bitte nun um Erlaubniß, das beliebte Leibnitzisch-Wolfische Systema dargegen zu setzen. Denen Liebhabern desselben scheinet sehr vieles noch unverdauet und exoterisch zu seyn, was man glaubet, wenn man sich an den sensum communem hält, als da ist von der Freyheit des Willens, von der Gewalt desselben über den Verstand, vom Raume, von einer Zeit vor der Welt, von der Wirkung der Geister und Körper in einander, von der Fähigkeit der Geister berühret und beweget zu werden, von Elementen, welche Figur und Grösse haben, von der Veränderlichkeit der zufälligen Wesen u. d. g. Wenn sie hören, man gebe nicht zu, daß alles seinen bestimmenden Grund habe, daß Gott die beste Welt erschaffen habe, daß Gott allezeit das Beste einzig und allein thue, daß nicht alle Dinge unähnlich sind, u. d. g.: So werden sie, weil sie diese einzeln abgerissenen, und übel erklärten Sätze mit ihrem Systemate nicht reimen können, darüber stutzig, fragen auch wohl ganz dreuste, ob man Schlaraffenland einführen wolle? wie man denn die Güte, Weisheit und Heiligkeit des Schöpfers vertheidigen wolle? u. s. w. Sie selbst gestehen dadurch stillschweigend, daß sie dem gemeinen menschlichen Verstande nicht genau folgen, weil sie sehr viele wichtige Definitionen ändern, und daher den Gegnern immer die Vorerinnerung entgegen bringen, daß man nur erst recht, d. i. nach ihrem Sinne, definiren müsse. Hierdurch gerathen sie auf principia, aus welchen das vielfältig nicht folget, was sie wollen, wohl aber sehr oft

vieles

vieles folget, was sie entweder selbst nicht zugeben, oder es wenigstens nicht sagen. Da es aber ihren principiis gemeiniglich nur an der rechten Einschränkung der Weite fehlet: So ist es nicht zu verwundern, daß sie in Sachen, wohin dieser Fehler keinen Einfluß hat, sehr vieles daraus gar fein herleiten, welches sie denn als eine unwidersprechliche Bestätigung derselben ansehen. Sollte ich aber wohl irren, wenn ich mir einbilde, daß sie die Begriffe der gemeinen menschlichen Erkenntniß, und welche auch die einzigen sind, welche in der That mit dem Christenthume bestehen, und von denen reinlehrenden Gottesgelehrten von allen Zeiten her vor wahr gehalten, obwohl nach Proportion der Fähigkeit eines iedweden mehr oder weniger genau ausgedrücket worden, grossentheils nur deßwegen vor unzulänglich halten, weil sie nicht sehen, wie man nach denenselben da oder dort auskommen könne? Sie sehen aber solches deßwegen nicht, weil sie sich das Systema der Gegner unrecht vorstellen, und vor das ihrige zu sehr eingenommen sind. Denenjenigen also, welche die billigsten unter ihnen sind, kan man nichts bequemers vorlegen, als wenn man in einem nicht allzugrossen Werke durch den Augenschein beweiset, daß und wie man in Sachen, um welcher willen sie andere principia annehmen, nach denen gemeinen sehr wohl auskomme, und welches die Puncte sind, in denen sie selbst zu voreilig verfahren. Dieses nun zu leisten, ist die wahre Ursache gewesen, warum ich eine Ausarbeitung der sämmtlichen philosophischen Encyclopädie unternommen,

und vor vier Jahren durch Gottes Gnade auch vollendet habe. Nemlich ich habe das, was von dem besten Theile des menschlichen Geschlechtes von je her geglaubt worden, aufklären, vertheidigen und im Zusammenhange vorstellen, und dadurch sichtbar machen wollen, daß die, so meiner Meynung sind, mit ihren Gründen überall auskommen können, und daß ihnen nichts entgegen ist, was die Vernunft, die Erfahrung, die Geschichte und selbst die heilige Schrift lehret, gleichwie ich auch von meinen Principiis selbst, und von den Gründen aller Gewißheit überhaupt, genau, und bestimmter, als gewöhnlich, Rechenschaft gebe. Wobey man übrigens allen Arten der Gelehrten in Sachen, wo sie recht haben, ihren gebührenden Ruhm gern lässet, und derselben geleistete nützliche Dienste dankbarlich, und ohne alle Sucht zu widersprechen, erkennet, und zum Bau und Wachsthum der Wissenschaften anzuwenden suchet. Wenn diese Bemühung fehl schlagt, und einen Gegner nicht gewinnen kan: So sehe ich wenigstens auch kein anderes Vertheidigungsmittel der Unschuld unserer Sache. Dieses aber ist doch ein solches, welches die meisten Gegner wenigstens nicht übel aufnehmen, auch einem Werke, das ihnen im Ganzen nicht anstehet, nicht einmal alles Lob versagen, weil es nicht leicht fehlen kan, daß doch gewisse solche Theile der Wissenschaften, worüber directe kein Streit ist, auf eine ihnen selbst nicht mißfällige Art erläutert worden.

Die

Die Zusätze und Verbesserungen selbst, welche ich bey dieser andern Auflage gemacht habe, lassen sich nicht füglich alle erzehlen. Doch möchte ich wohl die Aufmerksamkeit meiner Leser insonderheit auf dasjenige gerichtet wissen, was hinzugekommen von den Kennzeichen der Wahrheit und der wirklichen Dinge, wie auch des Möglichen und Unmöglichen § 13, 14, 58; von dem Wesen der Dinge § 40, 41; von dem Einfluß der göttlichen Vorhersehung in die Zulassung des forterbenden Bösen, und der unüberwindlichen Hindernisse des Guten § 305; von der wunderthätigen Vorsorge Gottes § 342; von den Wunderwerken, und wie das Wunderwerk in der genauen Bedeutung, wie es heutiges Tages in der Metaphysik genommen zu werden pfleget, von der etwas weitern Bedeutung der Wunderzeichen in der heiligen Schrift zu unterscheiden ist, und wie man die Arten und die Beweiskraft der letztern beurtheilen soll. § 375-377; von denen Arten und dem Ursprunge der Elasticität § 415; und insonderheit was vor Beweise wider die Materialisten, und gegen die zur Materialisterey leicht führenden Irrthümer theils ausführlicher vorgestellet, theils von neuen hinzugethan worden § 429, 430, 435, 438, 439; und wie der Beweis der Unsterblichkeit der Seele § 483 weiter erläutert worden. Wegen des Uebrigen will ich nur noch eine allgemeine Erinnerung machen, welche auch nicht von denen Personen, von deren Meynung ich abgehe, sondern von denen Lehren an sich selbst betrachtet, angenommen werden soll.

Das

Das vorhin erwähnte Leibnizisch-Wolfische Systema führet unvermerkt, und ich weiß nicht ob mit Wissen oder ohne Wissen der Erfinder, unter prächtigen und ganz unschuldig scheinenden Titeln, z. E. des zureichenden Grundes, der besten Welt und einer grossen Anpreisung der Güte, Macht und Weisheit Gottes u. d. g. in seinen ganz erweislichen Folgen auf sehr gefährliche Abwege. Es führet ein Fatum ein, welches zwar der Ausschmückung und den Umständen nach weder mit dem Chaldäischen, noch Stoischen, noch Spinozistischen und andern oft bestrittenen Arten einerley ist, das Wesen des Fati aber, und die unveränderliche Nothwendigkeit des Erfolgs von allem, was geschiehet, und die völlige Unmöglichkeit von alle dem, was nicht wirklich wird, in der That an sich hat. Es lässet sich daher mit dem Christenthume auch wirklich nicht vergleichen, sondern wenn man eine Vereinigung zu stiften vermeynet, so siehet man nur auf einzelne und getrennete Theile, nicht aber aufs Gänze, oder man machet mangelhafte Schlüsse, und verfällt in den Fehler, welchen man sonst die philosophische Syncretisterey nennet. Wiefern aber das Systema genau verstanden und angewandt wird: So bleibet nichts, als allenfalls eine eclectische Religion übrig, keinesweges aber der Lehrbegriff, welchen die heilige Schrift lehret. Wenn man sich aber sodann derer in der Theologie und Philosophie sonst gewöhnlichen Ausdrückungen bedienet, welchen man doch andere Bedeutungen gegeben hat: So ist solches nicht viel anders anzusehen, als wie

man

man von den Schriften des Seneca längst gesaget hat, daß sie zwar christlich scheinen, in der That aber, sobald man die Stoischen Definitionen unterleget, und den Zusammenhang seines Lehrgebäudes hinlänglich einsiehet, gar nicht christlich sind. Wie hierbey Leibnitzens wahre Gesinnung beschaffen gewesen, will ich nicht richten, sondern überlasse es dem Tage, welcher, was im Finstern verborgen ist, ans Licht bringen, und den Rath der Herzen offenbaren wird. Ich rede jetzt nur von seinem Systemate in abstracto betrachtet; und worauf dasselbe an sich selbst zu führen aufgeleget ist. Man muß aber freylich irre werden, was vor einen Character man dem Herrn von Leibnitz zuschreiben soll, wenn man bedenket, daß er auch die Transsubstantiation mathematisch zu demonstriren sich anheischig gemacht, ja dergleichen seine Demonstration wirklich verfertiget hat *.

Die

*) Die vorläufige Nachricht von einer mathematischen Demonstration der Transsubstantiation, welche Leibnitz dem Herzog Johann Friedrich zu Hannover versprochen, und dem Jansenisten Arnaud bey seinem Streite mit den Protestanten eröffnet, stehet in Johann Daniel Grubers commercii epistolici Leibnitiani tomo prodromo. Hannover und Göttingen 1745. Parte II. p. 1326. 1380. Den Brief Leibnitzens an den Herzog, worinnen er sich darüber weiter erkläret, verspricht der Herr Herausgeber in dem folgenden Theile. Mit Hinzunehmung dieses Punctes wird man sich in die treulosen Vorschläge zur Vereinigung der Protestanten

mit

Die Zeit wird davon ohne Zweifel mehreres ans Licht bringen.

Hernächst scheinet die schnelle Ausbreitung seiner Art zu philosophiren zufälliger Weise noch zu einem andern Uebel mit beygetragen zu haben. Denn da durch seine Monadologie das kernichte und positive in denen ersten menschlichen Begriffen grossentheils aufgehoben, und an statt dessen alles auf Schrauben und relativische in einen Cirkel zusammenlaufende Begriffe gesetzt worden: So ist bey denen, welche nach diesem Systemate angeführet worden, oder dasselbe zu sehr bewundert, jedoch die Freyheit zu denken sich selbst vorbehalten haben, und nicht sehr anhänglich geworden sind, das Vorgeben von dem völlig unbegreiflichen Wesen der Materie gar sehr unterstützet worden. Hieraus nun pflegen manche sogleich zu schliessen, daß demnach auch wohl das Denken vielleicht nichts weiter als ein Phaenomenon sey, wel-

mit der Römischen Kirche besser finden, welche in eben diesem Buche Parte I. p. 411. sq. stehen. Damals that er zwar, wie man bey dem Hrn. Gruber sehen kan, dieses Versprechen im Jahr 1671, mithin in seinen jüngern Jahren, da er erst 25 Jahr alt war. Es ist mir aber sonst aus Nachrichten von sichern Händen bekannt, daß die von ihm hinterlassenen Manuscripte lehren, daß er dieses heillose Unternehmen nicht fahren lassen. Er hat es vielmehr nebst andern ähnlichen Vergehungen wider die wahre christliche Lehre weitläuftig ausgeführet schriftlich hinterlassen.

welches in dem unbekannten Phaenomeno, welches wir unsern Leib nennen, einen uns unerforschlichen Grund haben könne, ohne daß dasselbe eben einer einzigen Monade von vorzüglicher Vollkommenheit zuzuschreiben wäre; zumal da man sich nicht zu sagen getrauet, ob dieselbe, indem der Leib beweget wird, mit beweget werde, und, wenn sie nicht beweget wird, auch dasjenige, was man ihr zuschreibt, keine besondere Substanz eben erfordert, sondern eine Eigenschaft und Wirkung des Phaenomeni, welches Körper heisset, vielleicht auch seyn könnte. Da auch über dieses vermöge der prästabilirten Harmonie materiale Ideen von solcher Dauer und Vollkommenheit gesetzet werden, daß durch dieselben alle vernünftige Reden, Handlungen und Geschäffte, welche nur die Menschen in der Welt thun, möglich, ja durch dieselben einzig und allein ohne reale Wirkung der Seele geschehen sollen: So gehöret bey einem, der sich einmal bereden lassen, daß solches wirklich angehet, der aber sonst nicht sehr anhänglich ist, nur noch ein Schritt darzu, um ein Materialist zu werden. Nemlich es wird nur noch erfordert, daß er das Undenkliche und Unbegreiffliche in der Monadologie, wiefern sie das Wesen des Geistes betrifft, wegzuwerfen das Herz hat, hingegen auf bessere Principia nicht geführet wird, wie er sie denn auch so leichte nicht suchen wird, wenn er schon angewöhnet ist, die Weisheit allein bey den sogenannten neuen Philosophen zu suchen, und das nach dem allgemeinen menschlichen Verstande angestellte Philosophiren zur Schwäche zu rech-

nehmen. Und sollte nicht dieses eine von denen Ursachen seyn, warum sich die Materialisterey bisher so sichtbar ausgebreitet hat?

Endlich ist noch eines von dem allerschlimmsten bey diesem Systemate, daß theils durch die eingeführte Fatalität, und vorgegebene Nothwendigkeit aller Wesen, theils durch die mangelhafte Erklärung aller Begriffe von der Vollkommenheit und Güte, die moralischen Eigenschaften Gottes, und vornemlich seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, vermöge welcher er ein Gesetzgeber seyn muß, die Thaten der vernünftigen Geister aber frey sind, und Gott denen, die ihn suchen, und die ihn nicht achten, ein Vergelter seyn wird, gar nicht bündig vorgestellet werden. Man verwirret die Erzeugungsart der menschlichen Handlungen mit der Verbindlichkeit. Man übersiehet das Wichtigste in dem Wesen der Verbindlichkeit. Indem die Sünde eine natürliche Folge der Einschränkung seyn soll, welche durch das nothwendige Wesen der Dinge bestimmet wird: So höret sie auf Sünde zu seyn, und sie kan weder Gott mißfallen, noch von einem, der nachsinnet, bereuet werden. Die allein richtigen Begriffe der heiligen Schrift demnach von denen Absichten und Gesetzen Gottes, wie auch von denen menschlichen Handlungen, ihrer Willkührlichkeit, und ihren künftigen Folgen, werden bald ungeschmelzet, bald von Uebelgesinnten vor pöbelhaft angesehen, wenigstens allezeit unzulänglich vertheidigt. Wird nun hierdurch nicht derjenigen Art von Deisterey

Vor-

Vorschub gethan, welche zu unsern Zeiten sich so
sehr ausbreitet, vermöge welcher man einen güti-
gen, weisen und mächtigen Gott, aber keine Re-
ligion, einräumet? Ich meyne, daß in denen
Handlungen der Menschen mehr oder weniger Un-
vollkommenheit ist, welche sich durch die Folgen
äussert, begehren die Deisten nicht zu leugnen.
Da aber alle Handlungen der Menschen durch
ihr eigenes Wesen, oder wenigstens durch das
Wesen der Welt, dergestalt bestimmet werden
sollen, daß sie in dieser Welt nicht aussenbleiben
können; eine andere Welt aber sich ohnedem nur
gedenken lässet, aber nicht wirklich werden kan,
weil Gott nur eine einzige, nemlich die beste,
Welt zu erschaffen durch sein Wesen vermöge sei-
ner allerhöchsten Güte und Weisheit soll bestim-
met gewesen seyn: So wird hierdurch noch keine
Religion, keine Verbindlichkeit, keine moralische
Belohnung oder Bestrafung zugelassen. Das,
was man Sünde nennet, ist eine solche Unvoll-
kommenheit, als wie eine schwache Lunge, ein
schwacher Magen, ein blödes Gesicht auch ist,
nur daß jene etwas in der Seele seyn soll, wel-
ches ein Nachsinnender auch nur auf die Weise
ansehen müste, wie er die Gebrechen des Leibes
ansiehet. Mithin könnte er es nicht bereuen,
wohl aber sich damit trösten, daß in der besten
Verknüpfung der Dinge just ein solches Ding,
wie er nach allen Umständen ist, unausbleiblich
mit enthalten seyn müsse, und daß er, wenn er
anders zu seyn wünschte, sich nur pöbelhaft irrete,
und eigentlich anstatt seiner Existenz das Daseyn

eines andern ähnlichen Individualwesens sich vorstellen und wünschen würde.

Ich bin deßwegen durch mein ganzes Buch hindurch sorgfältig bemühet gewesen, die Beweise so zu führen, und die Erläuterungen so einzurichten, daß diejenigen, welche denen Leibnitzischen Grundsätzen aus guter Meynung ergeben sind, möchten einsehen können, worinnen es dabey versehen wird; und daß es einem Aufmerksamen klar und deutlich genug würde, daß die Philosophie solcher Sätze, wie diejenigen sind, wider welche ich bisher geredet habe, nicht bedürfe; daß auch der Materialisterey und Deisterey bey aller Gelegenheit hinlänglich möchte begegnet werden, es sey nun Jemand durch die eine oder durch die andere Veranlassung darauf gebracht worden. Ich habe deßwegen, wie ich in der ersten Ausgabe schon gethan, letzo noch mehr Stellen eingerücket, welche solchen Schriftstellern entgegen gesetzet sind, welche diejenigen wohl kennen werden, so die Bücher gelesen haben, deren Namen ich aber guter Ursachen wegen verschweige, oder wenigstens nicht hier, sondern in meinen Lehrstunden hinzusetze. Billigen Richtern wird dieses genugthun. Ein ieder philosophire, wie er es zu verantworten gedenket. Die Bildung unserer Urtheile und Lehrgebäude hanget eben sowohl von moralischen Handlungen unserer Seele ab, wie der Gebrauch unserer Glieder. Ein iedweder wird vor sein Verfahren Gott selbst Rechenschaft zu geben haben, daher er Ursache hat demüthig und

vor-

vorsichtig zu seyn, und sich zu hüten, daß er weder sein eigen Herz verführe, noch Aergerniß anrichte. Ich weiß wohl, daß von meinen Gegnern viele es gut meynen, und von den Fehlern entfernet sind, auf welche die Sätze führen, die sie in guter Meynung vertheidigen helfen. Es ist etwas beschwerliches, daß so gar viele, indem sie dem Systemati das Wort reden, welches ich beschreibe, den statum controversiae gar nicht recht fassen, und daher etwas ihnen eigenes vertheidigen, oder sonst etwas, wovon die Frage nicht ist. Aber das gereichet ihren Personen, nicht aber der Sache, darüber wir streiten, zur Entschuldigung. Weil auch, wie ich vorhin gesagt, die Grundsätze eines solchen unrichtigen Lehrgebäudes deßwegen nicht gleich in alle Theile einen Einfluß haben müssen, sondern manchen ganz gleichgültig seyn können: So will ich denen Liebhabern desselben um so vielmehr weder überhaupt, und ohne Absicht auf die Art und Weise, wie sie sich erklären, irgend etwas zur Last legen, noch iemals aufhören, die grossen Verdienste derselbigen in denenjenigen Theilen der Wissenschaften, wo sie dieselben wirklich haben, zu verehren. Eben deßwegen aber sollen sie auch erkennen, daß ich zu meiner Vertheidigung, und zur unpartheyischen Prüfung der Wahrheit denjenigen Weg erwählet habe, welcher nach meinem Gewissen der richtige und unschädlichste seyn mußte.

Ich habe noch den geneigten Leser um Verzeihung zu bitten, daß durch die eingeschalteten Zusätze die Paragraphen bisweilen übermäßig lang geworden. Wenn nicht die Allegationen in meinen sämmtlichen philosophischen Schriften gestöret werden sollten: So ließ sich solches nicht ändern. Doch habe ich durch mehrere Marginalien eine Erleichterung zu schaffen gesuchet. Gott lege auch auf diese abermalige geringe Bemühung einigen Segen; und leite uns in seine Wahrheit. Geschrieben zu Leipzig in der Neujahrsmesse 1753.



denen Sachen selbst zur Zeit nichts zurück zu nehmen Ursache gefunden. In denen Ausdrücken ist hin und wieder etwas geändert worden, bisweilen darum, weil ich sie beqvemer zu machen gedachte, noch mehr aber um alle Gelegenheit zur Verdrehung und Mißdeutung abzuschneiden, und gewissen Gegnern unvermerkt zu begegnen, welche sich stellen, als ob sie mich nicht verstanden hätten, oder auch vielleicht, weil sie die Sachen nicht in der Verbindung erwogen, nicht verstanden haben.

Da ich aber, wie in denen vorigen Vorreden schon erkläret worden, das Buch nicht ohne Ursache vergrössern mag, sondern es dahin bestimmet habe, daß es einem Gelehrten, welcher die Philosophie systematisch durchdenken, und sich meiner Arbeit dabey bedienen will, nicht zu kurz sey, und doch auch nicht zu weitläufftig werde, um zum Gebrauche academischer Lehrstunden zu dienen: so habe ich bey dieser neuen Auflage nicht viele Zusätze

ma-

gefunden hat, gemacht worden. Was sich füglich in den Text einrücken ließ, ist demselben einverleibet worden. Was darzu nicht geschickt, oder was zu weitläuftig war, stehet als eine Note unter dem Texte. Ich glaube nicht, daß an einem Register solcher grössern oder kleinern Anmerkungen vielen unserer Leser gelegen seyn wird. Doch können Liebhaber zur Probe nachsehen S. 42. 83. 132. 199. 201. 203. 248. 298. 299. 307. 315. 405. u. s. w.

Sobald ein Buch zu groß und weitläuftig wird, so wird es beynahe gar nicht gelesen, sondern aufs höchste stehet es mit zur Zierde in Bibliotheken. Bey dem heutigen Zustande der Gelehrsamkeit aber ist es wohl insonderheit nöthig, daß systematisch geschriebene Bücher, welche das gemeine Gesicht der Wahrheit aufklären und erweitern, und dadurch das ordentliche und gründliche, aber das natürliche und nicht künstli-

sche

riche zur Bessergestimmten; die Ausschweifungen aber strafen in einiger Zeit sich selbst, und dadurch verändern sie sich auch. Inzwischen wünsche ich auch meines Ortes, der Wahrheit und Gemeinnützlichkeit durch meine Bücher immer einen Dienst zu thun; daher ich auch bey der Ausfertigung des gegenwärtigen den Bedacht darauf genommen, daß es theils mehr, theils nicht zu viel enthielte.

Noch eins bitte ich erinnern zu dürfen. Die Kenner des jetzigen Zustandes der gelehrten Welt mögen es selbst wahrnehmen, wenn es ihnen beyfällt, welchen Schriften oder Personen auch die diesmal hinzugekommene Zusätze entgegen gesetzet sind. Andern ist es unschädlich, es auch nicht zu wissen. Ich halte es wohlbedächtig meinem Beruf gemäß, mich mit nämentlichen Widerlegungen nicht leicht einzulassen. Vielmehr habe

ich

den zu Ehren, aufrichtig suchen, und nach Vermögen befolgen und vertheidigen. In seinem Gerichte wird sich die Sache der Menschen ohne allen Zweifel anders finden, als man jetzo meynet, oder es sagen darf. Geschrieben zu Leipzig um die Ostermesse 1768.





Das I Capitel.

Von der Metaphysik überhaupt, und der Ontologie insonderheit.

§ 1.

Dem ersten Anblicke nach scheinet es, als ob die Gelehrten, sonderlich in den neuern Zeiten, in dem Begriffe von der Metaphysik und von demjenigen, was dazu gehöret, sehr von einander abgiengen. Einige haben nur die Lehre von dem Wesen der Dinge überhaupt dazu gerechnet. Andere haben die ersten Grundursachen der Dinge und diejenigen Gründe anderer Wissenschaften, welche a priori die obersten sind, hinein gerechnet, durch deren Erklärung man nicht nur dem Verstande, sondern auch dem Gedächtnisse zu Hülfe kommen könne. Noch andere haben sie für eine Sammlung und Erklärung der philosophischen Kunstwörter angesehen, iedoch nur dererjenigen Kunstwörter, wodurch wir nicht so wohl die unterschiedenen Gedanken und Betrachtungsarten unseres Verstandes, als dasjenige, was in den Dingen selbst zu unterscheiden vorkommt, zu bezeich-

Worinnen das Object der Metaphysik überhaupt bestehe.

zeichnen pflegen. Wenn man aber genau Acht hat: So wird man doch finden, daß sie in einem gewissen gemeinschaftlichen Begriffe mit einander überein kommen. Und der Unterschied, welchen in ihren Abhandlungen vorkommt, rühret nur daher, daß sie denselben Begriff mehr oder weniger deutlich aufgesucht, und daß sie so, oder anders, daraus geschlossen haben. Der allgemeine Begriff nehmlich ist dieser. Es giebt zweyerley Wahrheiten. Einige sind zufällig, das ist, sie handeln nur von Dingen, welche zu der zufälligen Einrichtung der Dinge in dieser Welt gehören. Andere aber sind nothwendig, nehmlich sie betreffen entweder dasjenige, was schlechterdings nothwendig ist und unmöglich nicht seyn kan; oder zum wenigsten dasjenige, was bey Setzung einer Welt unvermeidlich ist, und also in einer iedweden Welt eben so wohl als in der gegenwärtigen statt finden muß. Die Metaphysik nun soll von nothwendigen Wahrheiten handeln. Und hierzu gehören so wohl die nothwendigen absoluten, als disjunctivischen Eigenschaften, daferne nur die letztern a priori als nothwendig übersehen werden können. Denn es ist doch alsdenn gewiß, daß eine unter ihnen da seyn muß, ingleichen daß derjenige die Nothwendigkeit einer unter ihnen einsiehet, welcher den nothwendigen Wahrheiten gehörig nachsinnet.

§ 2.

§ 2.

Indem ich aber sage, daß nur die nothwendigen Wahrheiten in die Metaphysik gehören: So wird iedweder leicht verstehen, daß ich hiermit nicht leugne, daß alles, was wahr ist, in so ferne es als wahr gesetzet wird, oder in wie ferne die Gründe dazu gesetzet werden, nothwendig wahr sey; ingleichen daß ich nicht von derjenigen Nothwendigkeit der Wahrheiten rede, da sie zu einer gründlichen Einsicht und Gelehrsamkeit unentbehrlich sind, als welches nur eine moralische Nothwendigkeit der Erkenntniß, nicht aber eine Nothwendigkeit der Dinge selbst ist. Die nothwendigen Wahrheiten werden hier denenjenigen entgegen gesetzt, deren Objecte auch nicht seyn, oder bey Setzung einer Welt anders seyn könnten, welche beyde letztern zufällige Wahrheiten genennet werden.

Erläuterung, was in der Metaphysik nothwendige Wahrheiten heissen.

§ 3.

Ungeachtet aber solchergestalt das Object der Metaphysik überhaupt ausgemacht ist: So sind doch hiermit die Gränzen derselben noch nicht genau genug bestimmt, weil in der Abtheilung und Ausarbeitung der Wissenschaften noch andere Gründe hinzu kommen, auf welche gesehen werden muß. Z. E. daß der Umfang nicht zu groß und unbestimmt werde, ingleichen daß nicht der Beqvemlichkeit der Lernenden zuwider Wahrheiten, welche wichtiger Zwecke wegen zusammen ge-

Wie weit das allgemeine Object der Metaphysik einzuschränken ist.

hören, ohne Noth zerrissen werden. Man findet auch a posteriori, daß man die Nothwendigkeit, genauere Schranken zu suchen, wohl empfunden habe. In der praktischen Philosophie lassen sich die nothwendigen und zufälligen Wahrheiten ohne grosse Beschweerung nicht von einander reissen. Daher sondert man auch die determinirte Erklärung der nothwendigen Pflichten von der Metaphysik ab. Ferner gehören zwar das Wesen und die Eigenschaften der ausgedehnten Grössen auch in die Reihe der nothwendigen Wahrheiten. Allein der Umfang derselben ist zu groß, und die Beschaffenheit derselben bringet auch in der ganzen Art zu denken merkwürdige Unterschiede mit sich, welche in der Vernunftlehre erkläret werden müssen. Daher wird auch die determinirte Erklärung derselben nicht zur Metaphysik gerechnet.

§ 4.

Was die Metaphysik ist.

Es wird also der wahre und beqvemste Begriff von der Metaphysik dieser seyn, wenn ich sage, sie sey die Wissenschaft von denenjenigen theoretischen Vernunftwahrheiten, welche nothwendig sind, das ist, welche nicht zu der zufälligen Einrichtung dieser Welt gehören, und welche in etwas anders, als in der Betrachtung der Gattungen, Verhältnisse und Ausmessung der ausgedehnten Grössen bestehen: Oder kürzer: Die Metaphysik ist die Wissenschaft derer-

ob es nicht vielleicht bloß zufällig sey, weil wir auf den Begriff davon durch den Weg der Erkenntniß a priori nicht kommen können. Derjenige Theil der Metaphysik nun, welcher von dem nothwendigen Wesen einer Welt handelt, heißt die metaphysische Kosmologie oder Weltlehre. Es wird sich zeigen, daß in einer iedweden Welt Geister seyn müssen, welche den edelsten und Haupttheil, ja den Zweck derselben, ausmachen; deßwegen wir unsere Aufmerksamkeit auf das nothwendige Wesen derselben insonderheit zu richten haben. Daher kan man den Theil der metaphysischen Kosmologie, welcher von demjenigen handelt, was in dem Wesen der Geister nothwendig ist, füglich in eine besondere Wissenschaft absondern, und dieselbige die metaphysische Pneomatologie oder Geisterlehre nennen. Hingegen hoffe ich mich hierdurch genugsam gerechtfertiget zu haben, warum ich weder alle Gesetze der Bewegung, noch auch die Lehre von den sämtlichen Eigenschaften der menschlichen Seele und deren determinirten Vereinigung mit dem Körper zur Metaphysik rechne. Denn es ist klar, daß nach dem Begriffe, welchen ich angegeben und vertheidiget habe, nur diejenigen Gesetze der Bewegung metaphysisch sind, welche sich aus dem Begriffe der Bewegung a priori erkennen lassen; und daß auch nicht die ganze Einrichtung unserer Seele, darinnen sehr vieles zufäl-

Die Kosmologie.

Die Pneomatologie.

Warum nicht alle Gesetze der Bewegung, und die ganze Lehre von der Seele zur Metaphysik gerechnet worden.

zufällig ist, oder die zufällige Vereinigung derselben mit unserm Körper zur Metaphysik füglich gerechnet werden könne. Meines Erachtens wird die Erklärung der Kräfte des menschlichen Verstandes am füglichsten mit der Vernunftlehre verbunden, man müßte denn, welches ich doch nicht für nöthig halte, eine besondere Wissenschaft daraus machen wollen. Die theoretische Erklärung der Kräfte und Eigenschaften des menschlichen Willens verdient ihres Umfangs und ihrer Wichtigkeit wegen in eine besondere Wissenschaft verfasset zu werden, wie ich auch dieselbe in dieser Gestalt als eine besondere Wissenschaft unter dem Nahmen der Thelematologie meiner Anweisung vernünftig zu leben vorgesetzet habe. Die Erklärung aber von der determinirten Vereinigung unserer Seele mit dem Leibe wird, wie mich dünket, der Naturlehre am füglichsten mit einverleibet. Uebrigens habe ich hiermit nur die Gründe angeben wollen, welche mich bewogen haben, der Metaphysik, die ich hier abzuhandeln gedenke, diese und keine andere Schranken zu setzen. Ich lasse unterdessen jedwedem Gelehrten seine Freyheit, und begehre mit niemanden über die Abtheilung der Wissenschaften, daferne man nur der Wahrheit selbst keinen Eintrag thut, einen Streit anzufangen.

§ 6.

Was vor Eigenschaften der Metaphysik aus dem gegebenen Begriffe fliessen.

Aus meinem gegebenen Begriffe folget dasjenige, was alle Gelehrte der Metaphysik zuschreiben, daß sie nehmlich die Grundwissenschaft sey; daß sie die ersten Gründe aller andern Wissenschaften in sich halte; daß sie das, was in den Dingen zu unterscheiden vorkommt, erkläre, und also diejenigen in der Philosophie vorkommenden Kunstwörter verständlich mache, deren Bedeutung etwas in oder an den Dingen selbst anzeiget; daß sie viele Wahrheiten enthalte, da sich nicht mehr als die Nothwendigkeit des Daseyns der Dinge erkennen, nicht aber ein höherer Grund angeben läßt, welcher ihnen die Wirklichkeit gäbe u. s. f. Ich halte aber nur dafür, daß dieses Lehrsätze von der Metaphysik sind, welche aber zu der Definition derselben noch nicht hinreichen, wenn nicht der Begriff schwankend und die Weite dergestalt unbestimmt werden soll, daß man immer mehr zu der Metaphysik ziehen und niemals genau angeben kan, wo die Gränzen derselben aufhören.

§ 7.

Wie in der Ontologie die einfachen Begriffe deutlich zu machen sind.

Weil die Ontologie von dem allgemeinen Wesen der Dinge handeln soll § 5: So müssen wir darinnen auf die allereinfachsten Begriffe kommen, in welchen nicht wiederum noch andere Eigenschaften, aus welchen sie bestünden, enthalten sind. Ob man nun wohl, nachdem man zu denselben

gelan-

lichkeit überhaupt.

von Deutlichkeit gebe, deren die menschlichen Begriffe fähig sind. Ich nenne aber Deutlichkeit diejenige Vollkommenheit der Gedanken, da sich dieselben von allen andern unterscheiden lassen. Unsere Begriffe können also erstlich die gemeine Deutlichkeit haben, wenn sie sich von allen andern, ungeachtet sie noch nicht durch Zergliederung aufgelöset worden, unterscheiden lassen. Dergleichen Deutlichkeit haben z. E. die Begriffe von den Farben. Die andere Art der Deutlichkeit giebt die zergliederte Vorstellung des Innhaltes von einem Begriffe, da man sich derer darinnen enthaltenen Theile und Eigenschaften bewußt wird, und ihn dadurch von andern unterscheidet. Man nenne sie die Deutlichkeit des wesentlichen Innhaltes. Dergleichen Deutlichkeit erlanget man nach derjenigen Art zu definiren, welche in allen Wissenschaften, ausser gewissen Materien der Ontologie, fast einzig und allein gewöhnlich ist. Die dritte Art von Deutlichkeit entstehet dadurch, daß man bey der Zergliederung derer aus den Sinnen kommenden zusammengesetzten Begriffe Achtung giebt, wie aus den zusammengesetztern die einfachern herauskommen, indem man dasjenige, was nicht dazu gehöret, dergestalt hinweg nimmt, daß in den Gedanken nichts mehr übrig bleibt, als was dazu gehöret. Diese Deutlichkeit kan man in engerm Verstande die logikalische Deutlichkeit oder

die

tremis der menschlichen Erkenntniß nicht eben die Art von Deutlichkeit anbringen lasse, an welche sie in den andern Wissenschaften gewöhnt sind, klagen sogleich über eine allgemeine Dunkelheit, welche sich zuletzt in aller menschlichen Erkenntniß befände. Andere aber, indem sie diesem Vorwurfe ausweichen wollen, schmähen ziemlich unbedachtsam auf die Sinne. Sie wollen lauter Begriffe haben, die der Verstand aufgelöset hat. Wenn sie an die obersten Gränzen aller menschlichen Erkenntniß gekommen sind: So wollen sie die einfachen Begriffe ebenfalls durch eine fernere Auflösung definiren und deutlich machen. Nothwendig müssen sie sich aber alsdenn in einem Wirbel herum drehen, und können nicht weiter kommen. Sie flechten und wirren eins in das andere, und definiren erst dieses durch jenes, und hernach jenes durch dieses. Weil sie die rechte Methode, einfache Begriffe deutlich zu machen, aus der Acht lassen: So verfallen sie an statt derselben auf bloß relativische und negativische Begriffe, wobey sie aber das absolute und positive aus der Acht lassen, und nichts als pure Cirkel und leere Worte übrig behalten, welche Begriffe aber nicht von der rechten Art sind, eben deßwegen auch zur wahren Deutlichkeit nicht näher hinzuführen. Hieraus entstehen Ontologien, welche überaus schwer und subtil, und doch nicht nützlich sind. Man kan solchergestalt viel Worte

machen,

ganze Wissenschaft aus iedwedem Exempel müsse wieder finden lassen. Ich werde erstlich das mannigfaltige, was sich in dem Wesen und der Existenz eines iedweden wirklich vorhandenen Dinges unterscheiden läßt, aus einander setzen; hernach habe ich diejenigen möglichen Unterschiede der Dinge, welche sich aus dem nothwendigen Wesen eines ieden wirklichen Dinges a priori übersehen lassen, zu erklären, vermöge deren es nehmlich einfach oder zusammengesezt, nothwendig oder zufällig, endlich oder unendlich seyn muß. Alsdenn sind mir noch die allgemeinen Eigenschaften der Dinge, welche nicht von den einzelnen Umständen des Wesens oder der Existenz, sondern von der ganzen Sache abstrahiret werden müssen, aufzusuchen übrig, nehmlich die Einheit, Grösse, Vollkommenheit und Güte der Dinge. In der Folge dieser Abhandlungen aber nach einander muß ich mich bloß darnach richten, daß ich dasjenige zuerst erkläre, dessen Erkenntniß bey Erklärung des folgenden vorausgesetzet wird.

§ 10.

Ob in der Metaphysik lauter demonstrative Beweise vorkommen müssen.

Es ist der Mühe werth, daß ich hierbey noch die Frage erörtere, ob alles, was in der Metaphysik vorkommt, durch lauter demonstrative Beweise heraus gebracht werden müsse? Dem ersten Anblicke nach kan es allerdings also scheinen, weil ja die Metaphysik eine Wissenschaft von den nothwendigen

dieses insonderheit zur Vertheidigung der wahrscheinlichen Beweise dienen, daß wir gemeiniglich auch denenjenigen Beweisen selbst, welche nach demonstrativer Schlußart gemachet werden, allererst um einer Wahrscheinlichkeit willen ungezweifelten Beyfall geben. Dieses kommt daher, daß wir nicht selten eine Reihe von Gedanken für eine Demonstration ansehen, von welcher wir doch bey weiterm Nachdenken befinden, daß sie es nicht ist. Daher halten wir unsere Demonstrationen selbst allererst alsdenn für sicher, wenn wir bey wiederholten Versuchen immer auf einerley Conclusion geführet werden, und es demnach nicht wahrscheinlich ist, daß wir uns viele male nach einander auf einerley Art betrogen haben sollten. Ich kan deßwegen nicht einräumen, daß die wahrscheinlichen Beweise von der Metaphysik ausgeschlossen werden müßten. Ich leite vielmehr die Meynung dererjenigen, welche sie ausgeschlossen wissen wollen, theils aus der Unvollständigkeit der meisten Vernunftlehren her, welche freylich von der Wahrscheinlichkeit eine wunderliche Vorstellung machen; theils aber und vornehmlich daraus, daß man die Gewißheit und Nothwendigkeit mit einander verwirret. Denn die Gewißheit ist bloß etwas in dem Verstande; die Nothwendigkeit aber ist etwas in der Beschaffenheit der Sachen selbst. Wir erkennen etwas gewiß, wenn wir sichere Gründe einsehen, um

nachstehender Metaphysik eben so viel, wo nicht mehr, Demonstration antreffen, als man beyzubringen pfleget, wenn man versprochen hat, daß man alles demonstriren wolle.

* *

Das II Capitel.

Von dem Begriffe eines Dinges überhaupt.

§ 11.

Was ein Ding im weitern Verstande ist.

Das Wort Ding wird in zweyerley Verstande genommen, welches wohl zu merken ist, wenn man Verwirrung vermeiden will. In dem weitern Verstande heißt es so viel als Etwas, und wird dem Nichts entgegen gesetzet. Alsdenn heißt ein Ding alles dasjenige, wovon ein denkender Geist nur irgend auf eine Weise einen Begriff hat, und in wie ferne er denselben hat. Da man nun dasjenige, was man nur in so ferne betrachtet, wie ferne es in dem Verstande gedacht wird, möglich nennet, wie weiter unten ausführlicher erkläret werden soll; da hingegen zur Möglichkeit auch die Wirklichkeit hinzu kommen kan: So muß man ein Ding, im weiten Verstande genommen, dergestalt eintheilen, daß es entweder ein mögliches oder wirkliches Ding ist. Ein mögliches Ding also ist, was nur gedacht wird, in wie ferne es gedacht wird. Ein wirkliches Ding

Eintheilung in die möglichen und wirklichen Dinge.

und Undinge sind.

zu bekümmern; wie denn die beyden Fragen von dem Begriffe und von den Kennzeichen der Dinge und Undinge gar nicht mit einander zu verwirren sind. Denn wie oft halten wir etwas für ein mögliches Ding, was wir nur fälschlich davor ausgeben? Und wenn etwas ein mögliches Ding ist: So folgt noch nicht daraus, daß es auch ein wirkliches Ding sey.

Das Kennzeichen der möglichen Dinge ist, wenn sich etwas denken läßt.

Was nun erstlich das Kennzeichen eines möglichen Dinges anlanget: So bestehet dasselbe vermöge des Begriffs darinnen, wenn sich etwas denken läßt. Daß dieses Kennzeichen auch in der That richtig sey, und ausserhalb unserm Verstande unter den gehörigen Bedingungen eintreffe, nöthiget uns nicht nur ein natürlicher Trieb zuzugeben; sondern wenn wir demselben im Anfange eine Zeitlang Gehör gegeben: So entstehen daraus noch andere Nothwendigkeiten, solches zuzugeben, aus denen auch zugleich die Bedingungen erhellen, unter welchen es zugegeben werden muß, welche ich auch schon an einem andern Orte erkläret habe *. Jetzo nehme ich also die Richtigkeit dieses Kennzeichens für bekannt an, wie auch alle andere Gelehrte thun, und will nur die eigentliche Beschaffenheit desselben genauer bestimmen.

§ 13.

* Siehe die Anweisung vernünftig zu leben, in der natürlichen Moraltheologie Cap. III von dem vernünftigen Glauben § 337 - 356. Ingleichen den Weg zur Gewißheit und Zuverläßigkeit der menschlichen Erkenntniß § 255 - 264. 424 - 433. 540 - 551.

§ 13.

Nichts ist so schlechterdings unmöglich zu denken, als dasjenige, was sich selbst widerspricht. Es lassen sich alsdenn nicht nur die einander selbst widersprechenden Gedanken nicht in einen Begriff verbinden, sondern es läßt sich auch überhaupt kein Verstand denken, welcher sich selbst widersprechende Dinge als wahr denken könne. Diesem gilt ein anderer Fall gleich, wenn etwas andern schon gesetzten Wahrheiten widerspricht, jedoch nur Bedingungsweise, nehmlich unter der Bedingung, daß die andern schon gesetzten Wahrheiten wirklich Wahrheiten sind. Daher ist der erste und allgemeineste Hauptsatz von dem Kennzeichen der möglichen Dinge der Satz vom Widerspruche, nehmlich daß nichts in ganz einerley Verstande und zu einerley Zeit seyn und auch nicht seyn könne. Daraus erhellet, daß, was sich selbst oder andern schon gesetzten Dingen widerspricht, ein unmögliches Unding sey, und zwar im erstern Falle ohne Bedingung, im andern aber Bedingungsweise. Ferner verstehet sich daraus, daß dasjenige ein mögliches Ding sey, bey dessen Annehmung man nichts weder sich selbst noch andern wahren Sätzen widersprechendes annimmt. Hingegen folgt noch nicht, daß alles dasjenige ein mögliches Ding ist, worinnen nur nichts sich selbst widersprechendes angenommen wird, sondern dieses würde

Wie unter diesem Kennzeichen der Satz vom Widerspruche begriffen ist.

Was aus dem Satze vom Widerspruche vor Kennzeichen der unmöglichen, möglichen und wirklichen Dinge fliessen.

Unbegreiflichkeit wenigstens alle Beweiskraft verlieret, und sich so weit die Sache noch gar nicht ausmachen lässet, davon weiter unten § 58 gehandelt werden wird. Wo demnach diese sämtlichen Bedingungen nicht statt finden, da müssen wir urtheilen, daß dasjenige auch kein mögliches oder wirkliches Ding sey, dessen Möglichkeit oder Wirklichkeit sich nicht denken läßt. Dieser Satz läßt sich in zwey andere zergliedern, nehmlich was sich nicht ohne einander denken läßt, das ist auch in der That mit einander verbunden: Man kan diesen den Grundsaz des nicht zu trennenden nennen. Und was sich nicht mit und neben einander denken läßt, das kan auch in der That nicht mit einander verbunden werden; Dieses kan der Grundsatz des nicht zu verbindenden heissen. Und diese Sätze gelten auch alsdenn, wenn gleich nichts sich selbst widersprechendes entstünde, daferne man eine andere Meynung annähme. Nur aber daß nicht etwa eine Collision mit dem Satze vom Widerspruche, oder mit der Einsicht eines vollkommenern Verstandes, oder mit einer Verbindlichkeit, die Application derselben verhindere.

Ausserdem ist das, was sich nicht denken läßt, vor falsch zu halten.

Wie daraus noch zwey andere Grundsätze der Vernunft entstehen.

§ 15.

Die drey höchsten Grundsätze der Vernunft

Es liegen demnach die sämtlichen Kenntzeichen der möglichen und wirklichen Dinge in drey höchsten Grundsätzen. Dieselben sind 1) der Satz vom Widerspruche: Nichts kan

kan zugleich seyn und nicht seyn. 2) Der Satz des nicht zu trennenden: Was sich nicht ohne einander denken läßt, das kan auch nicht ohne einander seyn. 3) Der Satz des nicht zu verbindenden: Was sich nicht mit und neben einander denken läßt, das kan auch nicht mit und neben einander seyn. Die beyden letztern Sätze aber müssen mit denen § 14 angegebenen Einschränkungen verstanden und angewendet werden. Das allerhöchste Kennzeichen aber, der möglichen und wirklichen Dinge, ist das Wesen des Verstandes, daß nehmlich dasjenige nicht möglich oder wirklich sey, was sich nicht also denken läßt; und daß hingegen dasjenige möglich sey, was sich denken läßt; dasjenige aber gar wirklich sey, bey dessen Leugnung man mittelbar oder unmittelbar etwas zugeben müßte, was sich nicht als wahr denken läßt, es sey nun, daß sich solches schlechterdings nicht denken läßt, oder daß es sich wenigstens nicht annehmen lässet, wenn man nicht die Regeln vernünftiger Thaten aus den Augen setzen will. Von diesem obersten Kennzeichen der Wahrheit sind die vorigen drey Hauptsätze selbst nur Theile. Aus diesen obersten Gründen lassen sich alle Arten von Schlüssen und alle Erkenntniß der Wahrheit, so wohl die demonstrative, als wahrscheinliche herleiten, welches in der Vernunftlehre geschehen muß,

von den Kennzeichen der Dinge und Undinge.

Das allerhöchste Kennzeichen der Dinge und Undinge, davon die drey höchsten Grundsätze der Vernunft Theile sind.

Daraus entspringet alle Erkenntniß der Wahrheit.

ja, welches eben der Hauptzweck der ganzen Vernunftlehre ist.

§ 16.

Genauere Bestimmung des Kennzeichens der wirklichen Dinge.

Ich will ietzo aus denenselben nur das Kennzeichen der wirklichen Dinge noch etwas weiter bestimmen. Vermöge des vorigen wissen wir alsdenn, daß etwas ein wirkliches Ding sey, wenn es sich nicht anders, als ein wirkliches Ding, denken läßt, und wenn wir, daferne wir es nicht für ein wirkliches Ding halten wollten, etwas annehmen müßten, was sich nicht denken läßt. Und wo man auch die § 14 erklärten Einschränkungen anbringen will, da muß man doch die Application selbst zuletzt aus der Existenz solcher wirklicher Dinge erweisen, die sich nicht anders als wirklich denken lassen. Hieraus erhellet, daß und warum das Kennzeichen der Wirklichkeit zuletzt allemal in unserm Verstande die Empfindung sey. Denn die Empfindung ist eben derjenige Zustand unsers Verstandes, da wir etwas unmittelbar als existirend zu denken gezwungen sind, ohne daß wir es erst durch Schlüsse zu erkennen brauchen, und ohne daß ein anderer Zustand darauf erfolget, aus dessen Vergleichung mit dem vorigen wir wahrnähmen, daß wir uns etwas nur eingebildet hätten, welches z. E. beym Traume geschiehet. So lange wir etwas weder selbst empfunden, noch auch aus empfundenen Dingen geschlossen haben: So läßt sich eben so wohl denken,

Dasselbe ist zuletzt allemal die Empfindung.

sische Wesen eines Dinges nennen. Ich setze also dasselbe dem Nahmen des Dinges und der Existenz entgegen. An iedwedem Dinge im engern Verstande also befindet sich Existenz und Wesen, welches wohl von einander zu unterscheiden ist. Wenn man einen Theil des metaphysischen Wesens besonders betrachtet, und zwar in so ferne, wie ferne sich dadurch das Ding von gewissen andern unterscheiden läst: So heisst er eine Eigenschaft, (qualitas).

Das Wesen und die Existenz sind an den Dingen zu unterscheiden.

Was eine Eigenschaft heißt.

§ 18.

Was ein unvollständiges Ding ist.

Wenn ein Ding, man nehme das Wort im weiten oder engen Verstande, dergestalt an ein anderes nothwendig verknüpft ist, daß allemal eins darunter in dem andern befindlich seyn muß, wenn es existiren soll: So will ich es ein unvollständiges Ding nennen, (ens incompletum). Es sind demnach dreyerley Arten unvollständiger Dinge möglich. 1) Diejenigen, die nicht seyn können, wenn sie nicht in einem andern subsistiren. 2) Diejenigen, die nicht seyn können, wenn nicht andere in ihnen subsistiren. 3) Diejenigen, welche nur äusserliche Umstände an der Existenz der wirklichen Dinge sind. Ein vollständiges Ding (ens completum) demnach ist, welches seyn kan, ohne daß es in einem andern subsistiren oder ein äusserlicher Umstand von der Existenz eines andern seyn müßte, und ohne daß noch etwas anderes

Arten der unvollständigen Dinge.

Was ein vollständiges Ding ist.

ausser

len, in welchem zwar andere Dinge subsistiren, welches aber selbst nicht wiederum, wenigstens nicht auf eben die Art, in etwas andern subsistiret, wie gewisse andere unvollständige Dinge in ihm subsistiren. Dasjenige, worinnen wir nichts weiter denken, als etwas, welches, wenn es ist, nothwendig in einem andern subsistiren muß, nennet man ein accidens praedicamentale. Auf deutsch kan man es eine metaphysische oder auch eine anklebende Eigenschaft; oder eine Eigenschaft im engern Verstande nennen. Dasjenige aber, worinnen wir denken, daß die Eigenschaften subsistiren, und welches gar nicht, oder doch nicht auf eben die Art wiederum in einem andern subsistiret, wie die Eigenschaften in ihm, heißt ein metaphysisches Subject. So wohl das Subject, als die Eigenschaften sind unvollständige Dinge, deren keines ohne das andere seyn kan. Jedoch sind sie nicht einerley, sondern müssen in iedem vollständigen Dinge unterschieden werden. Ein vollständiges Ding, wie ferne es als aus Subject und Eigenschaften bestehend betrachtet wird, heißt eine Substanz. Der Begriff der Subsistenz ist einfach, und läßt sich also nicht weiter zergliedern, sondern nur aus den Exempeln abstrahiren. Z. E. Man stelle sich ein Buch vor, und unterscheide die Materie und Figur. Wir sagen, daß die Figur in der Materie subsistire. Man lasse nun das, was zu dem

Was eine Substanz ist.

Der Begriff der Subsistenz ist einfach.

Begriff des Subjects erweitern, und alles dasjenige ein Subject nennen, worinnen etwas anderes subsistiret: So müßte man es hernach in das absolute und relativische Subject eintheilen. Nemlich ein absolutes Subject wäre, was nicht wiederum in einem andern subsistiret. Ein relativisches Subject aber wäre, was selbst nichts anders, als eine Eigenschaft ist, und nur in Ansehung einer andern, die in ihr subsistiret, ein Subject genennet wird. Das letzte Subject, welches man als das ganze ansiehet, darinnen etwas, davon man redet, subsistiret, nennet man subiectum quod. Und wenn das Prädicat, daß etwas anderes in ihm subsistire, ihm vermittelst eines dritten zukommt: So heißt dasselbe dritte subiectum quo. Das subiectum quo ist demnach ein Theil oder Eigenschaft des subiecti quod, und es kan also ein bloß relativisches, oder auch selbst ein absolutes Subject seyn. Z. E. wenn ich sage, es sey iemand lahm am Fusse: So ist der Mensch das subiectum quod und der Fuß das subiectum quo des Lahmseyns. Die Seele ist das subiectum quod der Gelehrsamkeit, und der Verstand ist das subiectum quo. Manchmal nimmt man auch das Wort subiectum in so weitem Verstande, daß man alles darunter nimmt, dem nur irgend etwas anderes zukommt, und theilet es hernach ein in subiectum inhaesionis, darinnen etwas subsistiret; adhaesionis,

Ferner subiectum quod oder quo.

Was von der Eintheilung in subiectum inhaesionis, adhaesionis und occupationis zu halten.

damit

damit nur etwas anderes, das aber selbst eine Substanz ist, vereiniget ist; und occupationis, oder das Object, davon wir an seinem Orte reden werden. Allein nach einer solchen erweiterten Bedeutung ist die Eintheilung nicht accurat, und sie könnte Gelegenheit geben, daß man den höchstwichtigen Begriff des Subsistirens gar nicht recht erwägete. Daher halte ich für besser, dem subiecto inhaesionis alleine den Nahmen des metaphysischen Subjects beyzulegen, und dafür lieber anzumerken, daß das Wort subiectum in der Metaphysik etwas anders heissen müsse, als in der Vernunftlehre.

§ 22.

Das absolute Subject ist entweder ein solches, welches auf vollkommene, oder welches auf unvollkommene Art vor sich selbst bestehet.

Hingegen ist dieses desto nöthiger zu merken, daß auch ein subiectum absolutum wiederum in einem andern subiecto subsistiren könne, wenn es nur nicht auf die Art in demselben subsistiret, als wie die Eigenschaften in ihm, als in welchem Falle es selbst eine Eigenschaft wäre. Denn man verstehet unmittelbar aus der Vergleichung der Begriffe von einem vollständigen Dinge (ente completo) § 18 und von einem Subiecto § 20, daß nicht beyde wechselsweise durch den Satz vom Widerspruche an einander verknüpft sind. Es widerspricht sich zwar, wenn etwas ein vollständiges Ding, und doch kein Subiectum, seyn sollte, nicht aber umgekehrt. Daher kan man das absolute Subject eintheilen in ein solches, welches auf vollkom-

Was eine Relation ist.

solute Eigenschaft der Körper. Eine Relation heißt eine solche Art zu existiren zwischen zweyen oder mehrern Dingen, wodurch es möglich wird, daß man von ihnen zugleich etwas abstrahiren kan, was sich von einem alleine nicht hätte abstrahiren lassen. Eine relativische Eigenschaft ist demnach, darinnen man sich etwas vorstellet, welches wenigstens von zwey Dingen zugleich abstrahiret ist.

Erläuterung.

Es gründet sich also eine relativische Eigenschaft allezeit auf zwey oder mehrere absolute Eigenschaften. Die Menge der Relationen ist so groß, daß sie hier unmöglich alle abgehandelt werden können. Von einigen, z. E. der Vollkommenheit und Güte, wird an seinem Orte ausführlich gehandelt werden. Ich will hier nur einige merkwürdige Exempel zur Erläuterung aussuchen.

Die Wahrheit ist eine Relation.

Die Wahrheit ist eine Relation, nemlich ein Verhältniß zwischen der Gedanke und Sache ausserhalb der Gedanke, da eben dasjenige existiret, oder nicht existiret, möglich, oder unmöglich ist, wovon man denket, daß es existire, oder nicht existire, möglich, oder unmöglich sey.

Die Dependenz ist eine Relation.

Die Dependenz ist eine Relation, da das eine Ding A, von dem andern B etwas hat oder empfangen muß. Ich sage mit Fleiß, daß eins von dem andern etwas hat oder empfangen müsse, nicht aber überhaupt, daß eins von dem andern determiniret werde, auf gewisse Weise zu seyn. Denn so schickt sich mein Begriff

so

seyn, oder wirklich werden, es mag nun entweder durch dasselbe allein, oder mit Hinzunehmung mehrerer Dinge möglich, oder wirklich gemacht werden. Die Möglichkeit eines Dinges B, welche an ein anderes Ding A verknüpft ist, heißt in dem Dinge A in dem weitesten Verstande eine Kraft. Folglich hat ein iedwedes Ding einige, und wenigstens eine Kraft. Daher ist eine iedwede positive Eigenschaft, wenn man sie in anderer Absicht betrachtet, eine Kraft. Nemlich sie heißt eine Eigenschaft, wieferne sich das Ding dadurch von irgend einem andern unterscheiden läßt. Eine Kraft aber heißt sie, wieferne dadurch etwas anderes ganz oder zum Theil möglich, oder wirklich gemacht wird. Hieran lasse ich mir an diesem Orte begnügen. Die ausführlichere Abhandlung von Kräften und Wirkungen will ich um besserer Beqvemlichkeit willen weiter unten in einem besondern Capitel nachholen.

Alle Dinge haben eine Kraft.

Eine iede positive Eigenschaft ist eine Kraft.

§ 30.

Was das logikalische Wesen und die zufälligen Eigenschaften sind.

Dasjenige, was einem Dinge beständig zukommt, heißt zusammen genommen sein logikalisches Wesen. Denn das ist dasjenige, wodurch es von allen andern unterschieden werden muß. Z. E. daß der Mensch Leib und Seele habe. Dasjenige, was ihm nicht beständig zukommt, machet die zufälligen Eigenschaften, oder accidentia praedicabilia aus. Z. E. die Gelehrsamkeit oder Frömmigkeit eines Menschen. In dem logikali-

kan denselben den Satz von der zureichenden Ursache nennen. Diejenigen, welche nicht alle Kennzeichen der Wahrheit zusammen übersehen, und deßwegen gemeynet haben, daß man alles aus dem Satze vom Widerspruche erweisen müßte, haben sich bemühet, auch diesen Satz aus dem Satze vom Widerspruche darzuthun. Es gehet aber deßwegen nicht an, weil die Ursache und ihre Wirkungen nicht in einerley Zeitpuncte sind, sondern allererst aus einander erfolgen sollen; dahingegen der Satz vom Widerspruche ein ganz leerer Satz ist, und nur saget, daß nichts in einerley Verstande genommen und zu ganz einerley Zeit zugleich seyn und auch nicht seyn könne, womit er nicht mehr, als so viel saget, was ist, das ist, und was nicht ist, das ist nicht. Ich habe dieses an einem andern Orte * gezeiget und die Einwürfe beantwortet.

§ 32.

* Siehe die dissert. de vsu & limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis § 11, 12, 13, 14 20. Lips. 1743. Sie stehet vermehrt in den opusculis philos. theol. Lipsiae 1750, und es ist damit die epistola ad Perillustr. Hardenbergium de summis rationis principiis, Lips. 1752. zu vergleichen. Herr M. Christ. Friedr. Krause hat bemeldete Dissert. ins Deutsche übersetzt, und mit gründlichen Anmerkungen erläutert, in 8 Leipzig 1744. Eine viel vermehrtere Auflage dieser Uebersetzung hat Herr Christ. Friedr. Pezold besorgt, Leipzig 1765. Wer die Sache gründlich verstehen will, wird hoffentlich daselbst finden, was er suchet.

Das letztere aber wäre wider alle Vernunft, und denen oben § 12:16 gesetzten Kennzeichen der Wahrheit ganz entgegen. Ferner ist die Unbeqvemlichkeit dabey, daß solchergestalt die Realgründe nicht durch dasjenige definiret werden, was sie an sich selbst sind; sondern durch etwas, was sie nur bey gewissen Umständen in unserem Verstande sind. Hierdurch wird nicht nur die Aufmerksamkeit auf das wahre Wesen derselben verhindert; sondern auch zu der Uebereilung Gelegenheit gegeben, vermöge welcher man meynet, daß alle wahrhaftig zureichende Realgründe auch zugleich zureichende Erkenntnißgründe a priori seyn müßten. Wir erkennen allezeit die Wahrheit einer Sache aus der Unmöglichkeit des Gegentheils, vermöge welcher es überhaupt, oder doch bey diesen Umständen, nicht seyn kan. Daher kan kein Realgrund in einem endlichen Verstande zugleich ein Erkenntnißgrund a priori seyn, ohne nur derjenige, wodurch das in ihm gegründete vollkommen als unausbleiblich determiniret § 23 wird. Daher bilden sich auch viele ein, daß alle Dinge einen determinirenden Grund haben müßten, und daß kein Realgrund ein wahrhaftig zureichender sey, durch welchen nicht das in ihm gegründete dergestalt vollkommen determiniret werde, daß man verstehet, warum eben dieses, und warum es eben so und nicht anders, erfolget. Man sagt aber dieses viel zu frühzeitig, weil

Andere Ursache.

man

Eigenschaften eben desselben Dinges gegründet sind. Und dieselben heissen das Grundwesen, oder das Wesen eines Dinges in dem engesten Verstande, welches man also weder mit den metaphysischen noch logikalischen Wesen §§ 17, 30 zu verwechseln hat. Das Grundwesen eines Dinges ist also dasjenige, was in demselben das erste ist, welches nicht wiederum in andern Eigenschaften desselben Dinges gegründet ist, und darinnen hingegen alles andere seinen Grund hat, was der Sache zukommt, oder zukommen kan, in soferne newlich, wieferne es in derselben, und nicht etwan in äusserlichen Ursachen, seinen Grund hat. Wenn dahero die Wirklichkeit eines Dinges nothwendig ist: So braucht das Grundwesen desselben keinen weitern Realgrund. Und in wieferne es als nothwendig erkannt wird: So braucht es auch keinen weitern Idealgrund. Ist aber die Wirklichkeit eines Dinges zufällig: So hat auch das Daseyn des Grundwesens selbst seinen Ursprung von der Kraft eines andern Dinges, welches ihm dasselbe gegeben hat. Und dieses gehet so lange fort, bis man endlich auf eine solche Ursache kommt, deren Wirklichkeit schlechterdings nothwendig ist, und sich auch als schlechterdings nothwendig erkennen läßt, vor welche man also keine andere Ursache mehr braucht. Man merke hierbey, daß ich mit gutem Bedacht nicht eben zum Grundwe-

Was das Grundwesen ist.

Daß das Grundwesen nicht eben

Denn es ist klar, daß man dazu gar keinen Grund habe, da sich die Möglichkeit des iezt erklärten Unterschiedes a priori übersehen läßt. Daher ist das Wesen einer endlichen Substanz niemals nothwendig, woferne darinnen mehr enthalten ist, als was zum Begriffe einer Substanz überhaupt erfordert wird. Denn es wird an seinem Orte weiter ausgeführet werden, und man kan es auch schon postuliren, daß nicht nur eine iedwede endliche Substanz zufällig sey, sondern daß auch der Grad der Vollkommenheit ihres Wesens zufällig sey, und daß es auf den Willen ihres Schöpfers angekommen sey, wie viel Vollkommenheit derselbe in ihr Wesen hat legen wollen. Hierdurch ergiebt sich auch, wenn man hinzu nimmt, was vorhin § 39. 40 von dem logikalischen Wesen gesagt worden, noch eine merkwürdige Eintheilung dieses leztern selbst, vermöge welcher dasjenige, was zu dem logikalischen Wesen darum zu rechnen ist, weil es der Sache beständig zukommt, derselben gleichwohl mit oder ohne Einschränkung wesentlich ist. Man kan daher das logice nothwendige und logice contingente Wesen unterscheiden, deren ersteres der Sache allezeit zukomt, lezteres aber mit einer gewissen Einschränkung der Beständigkeit, vermöge welcher es nur bey Creaturen, oder nur bey Sezung dieser Welt, oder in dem gegenwärtigen bekannten Bezirk der Welt, also statt hat.

Wenn das Wesen einer endlichen Substanz zufällig ist.

Fernere Eintheilung des logice nothwendigen und contingenten Wesens.

nothwendigen Wesen der Sache überhaupt gehört, verwirret werden, damit man die Sache nicht entweder Gott ohne Grund abspreche, oder etwas ungeschicktes herauskomme. Z. E. zum logice nothwendigen Wesen des Eydes gehört nur, daß er eine Betheurung mit einer Beruffung auf die Gottheit ist. Daß aber der Eyd eine Beruffung auf Gott, als den Richter und Rächer der Treulosigkeit, ist, kommt ihm nur bey Creaturen wesentlich zu.

§ 43.

Wenn man sich in dieser ganzen Materie von der Nothwendigkeit und Zufälligkeit der Wesen nicht ohne Noth Schwierigkeiten machen will: So muß man die beyden Fragen wohl unterscheiden, ob eine gewisse Eigenschaft nach Voraussetzung eines gewissen schon bestimmten Wesens hinweg seyn oder anders seyn könne? und ob die Hinwegnehmung einer gewissen Eigenschaft das Ding, welchem sie zuvor zukam, nicht nur zu einem Dinge von anderer Art, sondern auch überhaupt unfähig machen würde, ein Ding zu seyn, dergestalt, daß die noch übrig gelassenen Eigenschaften zu dem Begriffe eines Dinges überhaupt unzureichend seyn müßten? Es ist die Frage nicht davon, ob, wenn in einem Dinge das geringste vorher gesetzte weggenommen würde, hernach der Begriff des Dinges verändert werde? Sondern ob nach geschehener Hinwegnehmung einer ge- Erläuterung.

lig u. s. f. nennet. Wenn es nun in unserm Belieben stehet, den voraus zu setzenden Begriff einzurichten, wie wir wollen: So ist auch in allem dem, was wir damit machen, und davon sagen, nichts anderes enthalten, als etwas ideales. Ich mißbillige auch deswegen dergleichen Untersuchungen nicht. Denn in dem idealen ist allezeit eine hypothetische Realität, das ist: dasjenige, was auch einem willkührlich formirten Begriffe gemäß ist, das kommt doch daselbst wirklich vor, wo irgend ein diesem Begriffe respondirendes Object wirklich ist. Allein man muß deswegen die andere eben so nützliche Untersuchung nicht aus der Acht lassen, oder beyde mit einander verwirren. Denn man kan ja nun noch ferner fragen, wie man die von einem Dinge voraus zu setzenden Begriffe einrichten solle, und was in demjenigen, was darinnen angenommen wird, vermöge des Wesens eines vollständigen Dinges überhaupt zertrennlich, oder unzertrennlich, nothwendig, oder veränderlich sey? Und eben um des Wesens der Substanzen, oder der vollständigen Dinge willen, haben wir die ietzt erklärte Eintheilung machen müssen. Bey demselben hat sie auch den grösten Nutzen. Hingegen wenn man von solchen Wesen redet, darinnen man sich unvollständige Dinge und blosse abstracta des Verstandes vorstellet: So hat man nur so viel zu merken, daß diejenigen Eigenschaften zusammen genommen ein nothwendi-

§ 47.

Es kan hier scheinen, als wenn ich einen Cirkel im Definiren machte, indem ich in der Definition der Existenz das Wort seyn gebrauche. Allein man muß nur merken, daß die Begriffe inesse, subsistere und existere nicht einerley heissen. Inesse ist das genus. Das Subsistiren oder subiecto inesse ist eine species davon. Und dasjenige, was die differentiam specificam ausmacht, ist ein ganz einfacher Begriff, wie § 20 gezeiget worden. Zwey andere merkwürdige species desselben sind das inesse spatio seu τῷ vbi und das esse in tempore, siue in τῷ quando, oder welches gleich viel ist, das alicubi und aliquando esse. Die differentia specifica derselben, nemlich die Idee, welche unter dem Worte irgendwo lieget, und die Idee der Succeßion sind ebenfalls einfach, wie bald weiter erhellen wird. Im deutschen liegen sie mit unter den Worten ausser einander und hinter einander, wiewohl auch diese Worte noch mehreres unter sich begreiffen. Das gedacht werden, oder inesse intellectui ist eine species von der Subsistenz eines accidentis praedicamentalis in seinem subiecto. Denn sie ist die Subsistenz der Gedanke als eines accidentis praedicamentalis in dem Subjecte des denkenden Geistes. Daher habe ich ohne Cirkel das Wort, seyn und darinnen seyn in der Definition der Wirklichkeit gebrauchen können. Denn hiermit sage ich nur so

Erläuterung, daß hiermit kein Cirkel im Definiren gemacht wird.

§ 48.

Die beyden Hauptbegriffe also, die in dem Begriffe der Existenz liegen, und welche wir nunmehro zu erklären haben, sind das vbi & quando, oder der Begriff des Raums und der Zeit im weitesten Verstande. Und die beyden Hauptaxiomata aus dem Begriffe der Existenz sind eben diese, daß alles, was ist, irgendwo seyn, oder sich in irgend einem Raume mittelbar oder unmittelbar befinden müsse; Und ferner, daß alles, was ist, irgend einmal oder zu irgend einer Zeit ist. Der Raum ist dem ersten Begriffe nach nichts anders, als dasjenige, darinnen wir denken, daß die Substanzen sind, und welches in Gedanken übrig bleibet, wenn wir dieselben davon abstrahiren, welches sich auch zu allen Substanzen, welche darein kommen, gleichgültig verhält. Ja eben dieses ist eine der positivesten Eigenschaften der Substanz, daß wir von ihr denken, daß sie sich in demjenigen, was wir den Raum nennen, unmittelbar befinde. Ich habe nun zu erweisen, daß dieser Begriff von dem Raume dem Wortgebrauche gemäß sey, und ferner,

Der Raum und die Zeit sind die beyden Hauptbegriffe in dem Begriffe der Existenz.

Die beyden Hauptaxiomata von der Existenz.

Was der Raum ist.

den meynen, man könne sich nicht deutlich vorstellen, wie wir zu dem Begriffe der Existenz gelangen, oder man könne denselben nicht von allen andern unterscheiden. Ja sie irren sich auch, wenn sie ein mehreres, als diese beyde Stücke verlangen, ingleichen wenn sie die Schwierigkeit durch Angebung blaß relativischer Begriffe besser zu heben vermeynen.

Collisionsfällen das Kennzeichen der Wahrheit. Der Einbildung aber haben wir nur das zuzuschreiben, daß uns bey einem Begriffe andere einfallen; daher wir uns ferner zuweilen verführen lassen, ohne genugsame Untersuchung unterschiedene Begriffe dergestalt in einen zusammen zu verbinden, wie sie uns nach einander vorgekommen sind, und wie sie uns nach einander einfallen, zumal wenn wir uns an eine solche Zusammenverbindung derselben in Gedanken schon stark gewöhnt haben, welches aus vielerley Ursachen herkommen kan. Demnach wird die Regel, wodurch man die Götzen der Einbildung von demjenigen, was der Verstand lehret, unterscheiden kan, diese seyn müssen: Dasjenige, was nur die Einbildung verbunden hat, muß sich durch den Verstand wiederum dergestalt trennen lassen, daß der Begriff des einen nicht verschwindet, wenn gleich das andere hinweggelassen, und geleugnet wird. Hingegen wenn bey versuchter Trennung zweyer Begriffe, indem man den einen leugnet, auch der andere verschwindet, oder zu denken unmöglich wird: So sind dieselben Begriffe nicht durch die Einbildung, sondern durch das Wesen des Verstandes mit einander verbunden. Und daher gehören sie auch der Wahrheit nach zusammen, so oft wir nicht etwan einer entstehenden Collision wegen § 14 die Unmöglichkeit, uns die Sache anders vorzustellen, als

meine Kennzeichen der Wahrheit nicht einräumen, daß dasjenige wahr sey, was sich unmöglich als falsch denken läßt: So stehet der eine Satz so wohl als der andere ohne Beweis da.

§ 51.

Es stehen dem wahren Begriffe vom Raume unterschiedene Hindernisse entgegen; Nemlich gewisse vorgefaßte Meynungen, um welcher willen man glaubet, daß man bey Zugebung des Raumes nach unserm Begriffe endlich auf etwas widersprechendes komme, und daß man also die natürliche Geneigtheit, den Raum als etwas absolutes zu denken, aufs höchste bloß als eine Folge unserer Einschränkung anzusehen habe. Ich will also davon noch einige Erläuterungen allhier beyfügen. Die übrigen werden sich in dem Capitel von dem Einfachen und Zusammengesetzten füglicher nachholen lassen. Man kan erstlich denken, wenn der Raum etwas anderes als ein blosses Verhältniß seyn sollte: So müßte er entweder eine Substanz, oder eine anklebende Eigenschaft seyn, welches wir doch selbst nicht sagen. Ich antworte, daß es ausser diesen beyden Gliedern auch noch ein drittes gebe, worauf uns die bisherigen Beweise eben führen. Subjectum und anklebende Eigenschaften sind aus dem metaphysischen Wesen der Dinge abstrahiret, welches der Existenz entgegen gesetzt ist. Der Raum kan ja also wohl ein abstractum

Erläuterung und Beantwortung einiger Einwürfe.

Der Raum ist weder eine Substanz noch anklebende Eigenschaft, sondern ein Abstractum der Existenz.

keine Geschöpfe sind, da ist doch Gott, welcher überall ist. Und es ist darinnen nichts ungereimtes, wenn man sich nur da, wo keine Geschöpfe sind, auch nichts sinnliches einbildet. Wo nichts sinnliches anzutreffen ist, kan doch deßwegen sehr wohl etwas den Raum positiv erfüllendes vorhanden seyn; und das den Raum positiv einnehmende muß nicht eben etwas in unsere ietzigen Sinne fallendes seyn. Wie der Blindgebohrne sich die Schranken der Oerter nur durch etwas fühlbares gedenket, und sich mit keinem absoluten positiven Begriffe vorstellen kan, wie die Sehenden dieselben durch die Verschiedenheit der Farben unterscheiden: so gehet es uns allen ietzo in Absicht auf das unbekannte Subject der geistigen Kräfte, und vornemlich in Absicht auf die Substanz Gottes. Wir sind aber darum nicht berechtiget, von erweislich wirklichen Subjecten, welche absolut denken zu können vor eine höhere Sphäre der Erkenntniß gehöret, die nothwendigen abstracta einer Substanz zu leugnen. Ja es wären gar keine Geschöpfe möglich, wenn Gott nicht zuliesse und selbst machte, daß irgendwo, wo er ist, Creaturen mit ihm zugleich wären.* Wenn man dahero einen

In dem Raume, wo nur Gott ist, muß man sich nichts sinnliches einbilden.

Gott machet und läßt zu, daß Geschöpfe mit ihm da, wo er ist, zugleich sind.

* Daß Jemand hierwider eingewandt hat, man müßte nach dieser Meynung dasjenige einräumen, was dem Spinoza mit Recht vorgeworfen worden, nemlich daß wir mit iedem Wurme, den wir zertraten, ein Stück der Gottheit fortstossen müß-

auf andere Art in dem Raume, als das zusammengesetzte. Das einfache erfüllet ihn nur. Das zusammengesetzte aber ist darinnen ausgedehnt, wie weiter unten mit mehrern erhellen wird. Das einfache ist auf andere Art in dem Raume, als das zusammengesetzte.

§ 52.

Nachdem bisher der Begriff vom Raume erkläret worden: So werden sich auch leichtlich die damit verknüpften Begriffe des Ortes, der räumlichen Direction, der Lage und der Figur bestimmen lassen. Erklärung derer mit dem Raume verknüpften Begriffe. Das Wort Ort wird in zweyerley Verstande genommen. Zweyerley Bedeutung des Orts. Entweder man verstehet darunter etwas absolutes: So ist der Ort nichts anders, als ein gewisser Theil des Raums, darinnen sich etwas, wovon man redet, befindet. Was der absolute Ort ist. Oder man verstehet darunter etwas relativisches: So ist der Ort das Verhältniß, in welchem etliche Dinge, die einen Raum einnehmen, sich in Ansehung desselben gegen einander befinden. Was der relativische Ort ist. Daher entstehen so viel relativische Oerter, als man zugleich existirende Substanzen mit einander vergleichet. Folgerungen von dem Orte. Wenn kein absoluter Ort wäre: So wäre auch kein relativischer möglich. Eine Sache kan ihren relativischen Ort verändern, wenn sie gleich nicht von der Stelle kommt, daferne nur eine andere, mit welcher man sie vergleichet, ihren absoluten Ort verändert. Wenn zwey Dinge, oder ein ganzes Systema, gleich den absoluten Ort verändert: So kan es doch seyn, daß die relativischen Oerter alle unverändert bleiben.

Die Lage, (Situs) ist die Bestimmung der Oerter zwischen zwey solchen Dingen, welche sich an ihren Oertern mit einiger Beständigkeit befinden. Den letztern Zusatz mache ich deßwegen, damit nicht die Lage mit der Direction überhaupt einerley sey. Ich lasse aber iedwedem seine Freyheit, ob er sie damit für einerley halten und den Begriff anders bestimmen will. Die Figur ist die Bestimmung der Schranken des Ortes, welchen eine Substanz einnimmt. Oder man kan auch sagen, sie ist die Bestimmung der Schranken eines Dinges in Absicht auf den Ort, den es einnimmt. Da wir nun von dem Orte, in welchem sich die einfachen endlichen Dinge befinden, und wie sie sich darinnen befinden, nichts sagen oder bestimmen können, sondern alle die Dinge, deren Ort wir untersuchen können, ausgedehnt sind: So kan man in so ferne auch sagen, die Figur sey die Bestimmung der Schranken der Ausdehnung. Man muß sich nur hüten, daß man deßwegen nicht so gleich auch ein iedes Ding, welches zu seiner Existenz einen Ort brauchet, für ausgedehnt halte. Denn es wird an seinem Orte gezeiget werden, daß zur Ausdehnung eine Zusammensetzung eines Dinges aus mehrern Substanzen erfordert werde, und daß die Theile, welche man in dem Raume unterscheidet, wieferne man ihn von der darinnen befindlichen Substanz abstrahiret, keine wahrhaften sondern blosse Ge-

Was die Lage ist.

Was die Figur ist.

daß sie auf einander folgen, wirklich von einander unterschieden sind: So nennen wir die Zeit, darinnen sie auf einander folgen, die reale Zeit, oder die Zeit im engern Verstande. Wenn aber dasjenige, was wir als auf einander folgend denken, nichts anders als Theile einer Zeit oder eines quando überhaupt sind, nemlich Theile desjenigen, darinnen wir denken, daß die auf einander folgenden Dinge, wenn welche da wären, auf einander folgen könnten, oder müßten: So heißt sie die bloß ideale, oder mögliche Zeit, oder dasjenige quando, welches der Zeit im engern Verstande entgegen gesetzt ist. Es kan aber ein endlicher Verstand die Augenblicke der möglichen Zeit durch nichts absolutes von einander unterscheiden, sondern er ist nur überhaupt genöthiget zu denken, daß welche da sind und auf einander folgen. Der Begriff der Succeßion selbst aber ist ganz einfach. Man stelle sich unterschiedene Dinge vor, da, wenn das eine da ist, das andere noch nicht da ist u. s. f. und lasse in Gedanken alles dasjenige hinweg, was zu der eigenen Beschaffenheit dieser Dinge gehöret: So wird der Begriff von der Succeßion oder der Folge der Dinge hinter einander übrig bleiben. Die Wahrheit des gegebenen Begriffes von dem quando, oder der Zeit im weitesten Verstande, kan auf eben die Art erwiesen werden, wie wir § 49, 50 die Wahrheit unseres Begriffes vom Raume dargethan

Der realen und bloß idealen oder möglichen Zeit.

Der Begriff der Succeßion ist einfach.

Beweis des gegebenen Begriffes von der Zeit.

jenigen nicht fremde vorkommen, welche sich nicht an eine solche unvollständige Ontologie gewöhnet haben, darinnen man auf nichts als auf das Wesen der Dinge, nicht aber auf ihre Existenz Acht zu haben pfleget. Man hilft auch dadurch der Schwierigkeit gar nicht ab, sondern weichet ihr nur zur Offenbarung der Unvollständigkeit seiner eigenen Erkenntniß aus, wenn man den Begriff ändert, welchen uns die Natur mit dem quando oder der Zeit verbinden lehret, und gleichwohl das Wort beybehält. Die Schwierigkeit, welche hier einigen vorkommen mögte, entstehet nur daher, daß die abstracta der Existenz von einigen Weltweisen sehr hintan gesetzet werden, und daß man sich vergebliche Mühe macht, mit denselben auf eben den Schlag, wie mit den abstractis der Essenz, umzugehen. Allein durch unsere philosophische Lehrgebäude läßt sich weder die nothwendige Natur der Dinge, noch das Wesen des Verstandes, welches das Kennzeichen von iener abgiebt, § 12-16 verändern.

§ 55.

Unterschiedene Bedeutungen des Wortes Dauer.

Das Wort Dauer wird in zweyerley Verstande genommen, und man verstehet darunter entweder etwas absolutes, oder etwas relativisches. Wenn man unter der Dauer etwas absolutes verstehet; So ist sie nichts anders, als die Fortsetzung der Existenz durch mehr als einen Augenblick. Daher ist eine endliche Dauer die Fortsetzung

Was die Dauer im absoluten Verstande ist.

Was eine endliche der Dauer ist.

endliche Reihe nicht denken können. Es wird dieses an seinem Orte weiter erkläret werden. Ich führe zu meiner Rechtfertigung nur so viel an, wenn in der Ewigkeit keine Folge der Augenblicke wäre: So wäre die ganze Ewigkeit Gottes nicht mehr als ein einziger Augenblick. Denn wollte man auch diesen nicht einräumen: So würde der Begriff quando gar aufgehoben, von welchen doch die Ewigkeit eine Species, und zwar die vollkommenste seyn soll. Gleichwohl müßten die hinter einander folgenden Dinge in der Welt mit diesem Augenblicke zugleich seyn. Daher müßten auch die hinter einander folgenden Dinge in der Welt unter einander selbst zugleich seyn. Denn wenn zwey Dinge mit einem dritten zugleich sind: So sind sie auch unter einander selbst zugleich. Ferner müßte eine iedwede Veränderung in der Welt mit der ganzen Ewigkeit zugleich seyn, und mithin wäre sie selbst ewig. Da nun dieses alles Widersprüche sind: So muß auch in der Ewigkeit eine beständige Folge der Augenblicke auf einander seyn, ob sie gleich keine Folge von Veränderungen, und über dieses uns unbegreifflich ist.

§ 56.

Was mögl lich heißt.

Worinnen die Realität der Möglichkeiten beruhet.

Was gedacht wird, aber noch nicht existiret, oder von dessen Existenz wir noch abstrahiren, nennen wir möglich. Wenn aber etwas, das iezo noch nicht ist, zu seyn anfangen soll: So muß es durch eine wirkende

auch durch ihr Kennzeichen in dem Verstande definiren, nur daß man zu Vermeidung der Abwege sich bewußt bleiben muß, daß man alsdenn noch nicht das Wesen, sondern nur das Kennzeichen derselben angegeben habe, welches auch über die gebührenden Schranken nicht ausgedehnet werden darf. Wenn man nun ein möglich Ding nur in so ferne betrachtet, wieferne es sich denken läßt, daß ist, wieferne das, was man in einem Begriffe setzt, sich wirklich in einen Begriff vereinigen lässet, ohne daß ein Widerspruch mit sich selbst, oder irgend einem wahren Satze herauskommt, als in welchem Falle auch die Gedanke nur anscheinend wäre, und bey fortgesetzten Nachdenken wieder verschwinden müßte: So heißt es die ideale Möglichkeit, oder die blosse Möglichkeit in den Gedanken. Manche nennen dieselbe die metaphysische Möglichkeit. Richtet man aber seine Aufmerksamkeit darauf, daß man für bekannt annehmen kan, daß auch zu dem gedachten Dinge zureichende Ursachen wirklich vorhanden sind, welche nur in den Stand der Action kommen dürfen; So heißt solches die reale Möglichkeit, oder die Möglichkeit ausser den Gedanken.

Unterschied der idealen und realen Möglichkeit.

Beyde Arten der Möglichkeit leiden ferner mancherley Grade. In Ansehung der Erkenntniß, die wir von einer gedachten Sache haben, und um welcher willen wir sie möglich nennen, ist die Möglichkeit entweder

Grade der Möglichkeit in Ansehung unserer Erkenntniß.

machen können, ingleichen ob es nicht schon ist, ungeachtet uns seine Wirklichkeit noch nicht bekannt geworden ist.

§ 57.

Der Begriff des wirklichen ist eher als der Begriff des möglichen.

Es muß zwar alles, was entstehet, zuvor möglich seyn. Denn sonst wäre es gar kein etwas, von welchem man also auch das Prädicat des Entstehens nicht sagen könnte, § 11. Ferner kan man auch alles, was schon existiret, möglich nennen, wieferne man nemlich von der Existenz desselben abstrahiret, und nur den Begriff davon in dem Verstande betrachtet. Es verdienet aber angemerket zu werden, daß, ungeachtet in dem Begriffe des möglichen weniger ist als in dem Begriffe des wirklichen, dennoch der Begriff des wirklichen so wohl der Natur nach, als unserer Erkenntniß nach, eher sey, als der Begriff des möglichen. Ich sage erstlich, daß er der Natur nach eher sey. Denn wenn nichts wirkliches wäre: So wäre auch nichts mögliches, weil alle Möglichkeit eines noch nicht existirenden Dinges eine Causalverknüpfung zwischen einem existirenden und zwischen einem noch nicht existirenden Dinge ist. Ferner ist auch unserer Erkenntniß nach der Begriff des wirklichen eher, als der Begriff des möglichen. Denn unsere ersten Begriffe sind existirende Dinge, nemlich Empfindungen, wodurch wir erst hernach zu dem Begriffe des möglichen gelangen müssen. Ja wenn man auch gleich aufs schärfste

a pri-

a priori meditiren will: So ist doch der Begriff der Existenz eher, als der Begriff der Möglichkeit. Denn zu dem Begriffe der Existenz brauche ich nur die einfachen Begriffe der Subsistenz, des Nebeneinander und der Succeßion. Hingegen zu dem Begriffe der Möglichkeit habe ich den Begriff der Causalität, Subsistenz und Existenz vonnöthen. Wenn man diese gering scheinende Anmerkung aus der Acht läßt: So macht man sich ohne Noth Schwierigkeiten, und geräth leicht auf Definitionen, welche keine wahre Deutlichkeit bringen, sondern am Ende auf einen blossen Wortkram hinaus laufen.

§ 58.

Was unmöglich ist.

Wenn man verstehet, worinnen das Wesen des möglichen bestehe: So wird man nun auch leicht bestimmen können, was unmöglich heisse. Nemlich unmöglich ist, worzu keine Ursache vorhanden ist, noch seyn wird, welche das, was man denket, oder zu denken einen Versuch thut, machen kan.

Was das Kennzeichen der Unmöglichkeit ist.

Das Kennzeichen der Unmöglichkeit ist, wenn von dem, was etwan dem ersten Anblicke nach etwas zu seyn schiene, bey fortgesetztem Nachdenken nicht die geringste Gedanke übrig bleibt.

Grade der Unmöglichkeit in Ansehung unserer Erkenntniß.

Weil es aber darauf ankommt, ob wegen eines entstehenden Widerspruchs oder nur sonst keine Gedanke übrig bleibt, welche beyderley Gattungen der Undenklichkeit nicht von einerley Effecte sind: So

So leidet die Zuverlässigkeit, mit welcher wir wissen können, ob etwas unmöglich sey, gar verschiedene Stuffen. Nemlich wieferne wir uns ganz deutlich bewußt sind, daß gewisse Begriffe, wenn sie in einen verbunden werden sollten, einander selbst widersprechen würden: So ist ihre Verbindung schlechterdings unmöglich. Wieferne wir uns bewußt sind, daß die Verbindung gewisser Begriffe andern schon gesetzten Wahrheiten widersprechen würde: So ist sie in demjenigen Grade unmöglich, in welchem es gewiß ist, daß dieselben andern von uns schon gesetzten Wahrheiten auch wirklich Wahrheiten sind. Wieferne wir zwar keinen Widerspruch entdecken können, wenn wir etliche Begriffe verbinden oder trennen wollen; allein wir sind uns doch bewußt, daß alles unseres Versuchs ungeachtet die Trennung oder Verbindung sich dennoch nicht machen lasse: So ist dieselbe auch wirklich unmöglich, wieferne nicht etwan die oben § 14 angegebenen Einschränkungen statt finden; Nemlich wieferne wir den Satz nicht etwan wegen einer Collision mit dem Satze vom Widerspruche; oder wegen der Versicherung eines vollkommenern Geistes, welcher uns nicht betrügen will; oder wegen einer Verbindlichkeit dennoch zugeben müssen, oder wieferne wir nicht etwan wegen der Einschränkung unseres Wesens für bekannt annehmen müssen, daß die Abwesenheit einer Gedanke

Was schlechterdings oder wegen des Widerspruchs mit andern Wahrheiten unmöglich ist.

Wiefern dasjenige unmöglich ist, was wir nicht denken können, obgleich kein Widerspruch entstehet.

Erste Bedingung,

Andere Bedingung,

Dritte Bedingung,

Vierte Bedingung.

ten Hauptsatze. Denn wollte man den Satz, daß, was sich nicht mit und neben einander denken läßt, auch nicht mit und neben einander existiren könne, auch bey immateriellen und überhaupt bey uns unbekannten Dingen, keiner Ausnahme fähig halten: So liefe man in Gefahr, daß die Unmöglichkeit gewisse Begriffe zusammen zu denken, bloß daher käme, weil wir uns immaterielle Sachen unter dem falschen Bilde einer Materie, und überhaupt unbekannte Dinge unter einem falschen Bilde von etwas, so uns bekannt ist, vorstellten. Denn die Figuren, Grössen und Bewegungen sind das einzige absolute, was wir mit einer anschauenden Erkenntniß vollkommen deutlich denken. Noch ferner, wenn man etwas unmöglich nennet: So meynet man entweder, daß es schlechterdings, oder bey Setzung gewisser Umstände unmöglich sey. Nichts ist schlechterdings unmöglich, als was sich selbst, oder den Eigenschaften der allgemeinen nothwendigen Ursache aller Dinge widerspricht. Das andere alles ist nur bey Setzung gewisser Bedingungen unmöglich. Zugleich erhellet auch diese Regel, daß uns etwas in unserem Verstande als möglich vorkommen kan, was in der That unmöglich ist. Dieser Fall ereignet sich auf zweyerley Art. Einmal, wenn wir etwas in dieser Welt überhaupt, oder in einem besondern Falle für möglich halten, weil wir keinen Widerspruch dar-

Das unmögliche ist es entweder schlechterdings, oder bey Setzung gewisser Umstände.

Wenn uns etwas unmögliches als möglich vorkommen kan.

tet, oder noch nicht als existirend betrachtet wird, was aber doch nichts der Existenz widersprechendes in sich hält, und worzu, wenn es noch nicht existiret, doch in so ferne eine zureichende Ursache vorhanden, oder zukünftig seyn muß, wieferne in der Möglichkeit etwas reales seyn soll.

chen zusammen die vollständige Möglichkeit eines Dinges aus.

Hieraus ergeben sich etliche Begriffe, welche sich aus dem Begriffe der vollständigen Möglichkeit durch Zergliederung heraus bringen lassen. Wenn eine Substanz existiren soll: So muß sie unmittelbar in einem irgendwo, und zu einer Zeit existiren. Wenn also die Möglichkeit einer Substanz nichts der Existenz widersprechendes in sich haben soll: So wird Raum und Zeit in dem weitesten Verstande schon voraus gesetzet, und für bekannt angenommen, und es ist ein Theil von dem, was zur Möglichkeit einer Substanz erfordert wird. Ferner wenn ein noch nicht existirendes Ding wahrhaftig möglich seyn soll: So wird in einem andern existirenden Dinge schon etwas voraus gesetzet, wodurch es ihm, vermittelst einer Causalität, die Wirklichkeit geben kan, und welches eben die Kraft darzu heisset. Daher sind Kraft, Raum und Zeit die Theile, welche zu der vollständigen Möglichkeit eines gedachten Dinges gehören. Daher können wir auch alle dreye so definiren, daß wir die Möglichkeit zum genere machen. Nemlich die Kraft ist die Möglichkeit eines gedachten Dinges, welche an

dern auch weder ein irgendwo, noch irgend einmal, darinnen sie seyn könnten, und in welchem Gott machen und zulassen muß, daß sie mit ihm zugleich sind.

§ 60.

Die Gegenwart ist die Fähigkeit, irgendwo durch seine eigene Substanz ohne dazwischen kommende moralische Mittel-Ursachen, ja ohne alle Instrumente, welche man letzo nicht wirklich noch regieret, wirken zu können. Sie ist also eine Art des Zugleichseyns zweyer Dinge, da man zum wenigsten eines darunter als so etwas betrachtet, welches durch seine eigene Substanz, und also nicht bloß moraliter, sondern physice in dem andern, oder gegen das andere gewissermassen wirken kan. Ich muß zuförderst die Uebereinstimmung dieses Begriffs mit dem Sprachgebrauche erweisen. Das blosse Zugleichseyn machet noch nicht, daß Dinge einander gegenwärtig sind. Es ist auch der Gegenwart nicht wesentlich, daß die Dinge, die einander gegenwärtig sind, ganz einerley Raum einnehmen müssen. Denn unter den Geschöpfen nimmt iedes seinen besondern Raum ein, und doch ist eines dem andern gegenwärtig. Es kommt auch auf die Weite nicht an, in welcher die Räume, die sie mit ihrer Substanz einnehmen, von einander entfernet sind. Man stelle sich z. E. zwey Personen vor, welche drey Ellen weit von einander in einem Zimmer stehen: So sind

Was die Gegenwart ist.

Beweis der Uebereinstimmung dieses Begriffes mit dem Sprachgebrauche.

sche Mittelursachen ausrichtet. Z. E. wo man durch Briefe, oder Boten etwas zu Wege bringet, da ist man deßwegen noch nicht gegenwärtig. Ferner wird sie dem Zustande entgegen gesetzt, da man etwas zwar durch unmoralische Mittelursachen ausrichtet, aber durch solche, die man ietzo durch seine Substanz nicht mehr wirklich regieret. Z. E. wenn einer ein Stücke mit einer brennende Lunte losbrennet, wenn er dieselbe gleich auf einen noch so langen Stab gestecket hat: So sagt man, daß er demselben gegenwärtig sey. Hingegen wenn einer eine Lunte an einen Haufen Pulver leget, und dieselbe auf der andern Seite anzündet, und davon gehet, so daß die fortglimmende Lunte endlich das Pulver entzündet: So sagt man deßwegen nicht, daß er dem Pulver noch gegenwärtig sey, weil die Entzündung des Pulvers, die er zuvor veranstaltet hat, doch ietzo nicht mehr durch desselben eigene Substanz regieret wird. Deßwegen muß es auch reduplicatiue verstanden werden, wenn in der Definition der Gegenwart gesaget wird, sie sey eine solche Art des Zugleichseyns zweyer Dinge, da eins in das andere durch seine Substanz wirken könne. Nemlich eben in so ferne werden sie einander gegenwärtig genennet, wieferne zum wenigsten eines in das andere durch seine Substanz wirken kan, und also gesetzet wird. Es kommt demnach auch darauf an, auf was für eine Einwirkung man siehet, und welche

Ursachen zu wirken vermag. Die Gegenwart ist ferner entweder eine einseitige oder wechselsweise und zweyseitige. Die einseitige Gegenwart ist, wenn zwar die eine Substanz in die andere zu wirken vermag, aber nicht umgekehrt. Z. E. die Sonne ist uns bloß dadurch gegenwärtig, daß sie in uns wirket. Die zweyseitige Gegenwart ist, wenn unter den zwey Dingen, die man einander gegenwärtig nennt, iedwedes in das andere wirken kan. Endlich ist noch zu merken, daß man den Begriff der Gegenwart nicht nur zwischen zwo Substanzen, sondern auch zwischen einer Substanz, und zwischen dem Raume und der Zeit abstrahiren kan. Nämlich man ist demjenigen Raume gegenwärtig, darinnen man durch seine Substanz wirken kan. Wir sind nur demjenigen Raume, welchen wir erfüllen, unmittelbar gegenwärtig. Hingegen sind wir dem ganzen Raume, so weit wir z. E. ruffen, werfen, schiessen können u. s. f. mittelbar gegenwärtig. Unter den Zeitpunkten ist nur einer unmittelbar geschickt, darinnen zu wirken, welcher der gegenwärtige Augenblick heißt. Wir pflegen aber grössere Abtheilungen der Zeit zu machen, und nennen hernach diejenige darunter gegenwärtig, darinnen der wahrhaftig gegenwärtige Augenblick mit enthalten ist, z. E. wir sagen, das gegenwärtige Jahr, oder die gegenwärtige Stunde. Weil alles andere, nur die Zeit ausgenommen, doch

In die einseitige und wechselsweise Gegenwart.

Die Gegenwart kan zwischen zwey Substanzen, und auch zwischen den Substanzen und dem Raume und der Zeit abstrahirt werden.

Dem gegenwärtigen ist das abwesen-

Causalität eines vollständigen Dinges seyn. Jetzo wollen wir diejenigen Umstände der Causalität und deren Unterschiede, welche sich an denenjenigen Ursachen, welche vollständige Dinge sind, bemerken lassen, weiter untersuchen. Zuvor muß ich nur dieses noch erinnern, daß man diejenigen Ursachen, welche etwas ihnen ähnliches hervorbringen (caussas vniuocas); die andern aber caussas aequiuocas nennet.

Was caussae vniuocae und aequiuocae sind.

§ 63.

Das erste, was an einer wirkenden und ganzen Ursache zu unterscheiden vorkommt, ist die Kraft. Die Kraft in dem weitesten Verstande ist die an ein Ding verknüpfte Möglichkeit eines andern Dinges, § 29. Zuletzt muß dieselbe allezeit an eine Substanz verknüpft seyn. Daher kan man auch sagen, die Kraft sey die an eine Substanz A verknüpfte Möglichkeit eines gewissen Dinges B, vermöge welcher in A etwas subsistiret, wodurch B seine Wirklichkeit hat oder bekommt, § 59. Es gehöret also zu dem Begriffe der Kraft, wenn er deutlich gedacht werden soll, der Begriff der Causalität und der Subsistenz. Nemlich diejenige Causalität, vermöge welcher A zu B etwas beyträgt, ist eine in dem Subjecte A subsistirende Eigenschaft, welche an das Subjectum auch alsdenn verknüpft ist, wenn nichts hervorgebracht wird. Diese Eigenschaft nun heißt in dem Subjecte A eine Kraft. Z. E. man stelle

Was die Kraft im weiten Verstande ist.

sich irgend ein positives Ding vor, dessen Nichtseyn, oder Andersseyn sich denken läßt: So wird man einen Zwang fühlen, ein anderes Ding zuzugeben, von welchem dieses herkommt. Man lasse das bestimmte Wesen der gedachten Dinge hinweg, und behalte nur das zwischen ihnen gedachte Verhältniß: So wird der Begriff der Causalität deutlich. Wieferne man nun hernach dasjenige, was von der Caussalität, der causae zukommt, auch zu der Zeit, wenn nichts hervorgebracht wird, als eine dem Subjecte der causae inhärirende Eigenschaft betrachtet: So hat man den Begriff der Kraft.

§ 64.

Was die Action überhaupt ist.

Die Action ist derjenige Zustand der Kraft, da dasjenige wirklich geschiehet, was von ihr beygetragen werden muß, wenn das, was man der Kraft zuschreibet, und wodurch sie in ihrer Art gedacht, und von andern unterschieden wird, wirklich seyn, oder werden soll. Z. E. der göttliche Verstand soll eine Kraft, Wahrheit zu erkennen, seyn; und dasjenige, was erfordert wird, damit Erkenntniß der Wahrheit in Gott sey, ist auch beständig vorhanden, und geschiehet stets. Folglich agirt der göttliche Verstand beständig. Man hat in der Abfassung der Definitionen von der Kraft und Action darauf besonders zu sehen, daß sich der Begriff derselben auch auf ein unveränderliches Wesen, und auf ewige Actionen schicke, durch welche

letztern

letztern nichts hervorgebracht wird, sondern nur etwas, das man dabey denket, von Ewigkeit her wirklich vorhanden ist. Suchet man hingegen nur die Definition von der Action einer solchen Kraft, welche allererst etwas anderes hervorbringen soll: So läßt sich der Begriff leichter abfassen. Nemlich die Action einer Kraft etwas hervorzubringen, ist derjenige Zustand derselben, da das geschiehet, was dieselbe in ihrer Art zu der Hervorbringung eines andern Dinges beytragen kan. Ich sage mit Fleiß, es soll bey der Action nur diejenige Art von Dingen vorhanden seyn, welche dasjenige in seiner Art ausmacht und determinirt, was die Kraft A zur Entstehung des Dinges B beyzutragen fähig ist. Denn wenn auch gleich eine Kraft agiret: So ist doch ihre Action noch mancherley Grade fähig, und sie kan stärker, oder schwächer, geschwinder, oder langsamer agiren. Jedesmal aber ist doch dasjenige in seiner Art vorhanden, was die Kraft vermöge ihres Wesens beytragen soll. Z. E. bey allen Auswendiglernen thut die Seele das, was in seiner Art dasjenige ist, wodurch sie etwas dazu beytragen kan, daß Begriffe fortdauren, und uns leicht wieder einfallen und lebhaft werden. Man kan aber doch deßwegen sich dabey mehr, oder weniger angreiffen. So lange eine Kraft agiret, und also dasjenige, was durch sie möglich ist, und wodurch man sie denket, wirk-

Worinnen die Action einer solchen Kraft bestehet, die etwas hervorbringet.

Die Action leidet Grade.

Was eine lebendige Kraft heißt.

§ 65.

Wenn etwas vorhanden ist, worinnen durch die Action etwas hervorgebracht wird: So heißt dasselbe das Object. Z. E. diejenige Idee heißt das Object unsers Nachdenkens, welche wir ietzo durch unser Nachdenken verändern, zergliedern, deutlich machen, mit andern zusammen halten u. s. f. Man meynt auch nichts anders, wenn man sagt, dieses oder ienes sey das Object von einer gewissen Wissenschaft. Denn dieses heißt so viel, es sey das Object der Meditation bey demjenigen, welcher die Wissenschaft studiret oder vorträgt. Das Wort Object wird auch noch in einem andern Verstande genommen, da man die Originale unserer Begriffe, welche durch die Begriffe vorgestellet werden, die Objecte der Ideen nennet. Vermuthlich ist dieser tropische Gebrauch des Wortes Object daher gekommen, weil die Dinge eben dadurch zu möglichen Objecten der Actionen der Geister werden müssen, wenn man einen Begriff von ihnen hat. Wiefern daher mit unsern Ideen zugleich ein gewisser Willenszustand verbunden ist, vermöge dessen das gedachte Ding gewollt oder nicht gewollt wird, so heisset dasselbe auch das Object solches Willens, z. E. das Object der Liebe, des Hasses, der Freude, Traurigkeit. Die Bestimmung des Objectes, oder desjenigen Theiles oder Umstandes in demselben, darein oder gegen welchen die Action geschiehet, heißt

Was das Object ist.

Eine andere Bedeutung des Wortes Object.

Was die Direction ist.

verändert wird. Ein Leiden setzet demnach allezeit eine Action voraus: Aber deßwegen setzet nicht iedwede Action ein Object oder Leiden voraus, oder zugleich, wie aus den Begriffen sogleich erhellet. Z. E. die Actionen des göttlichen Verstandes setzen in dem Verstande, wie wir hier das Wort nehmen, kein Object voraus. Es kan auch ein Ding in unterschiedener Absicht sich zugleich leidend und thätig verhalten. Z. E. wenn die Thätigkeit desselben durch eine äusserliche Ursache in ihm erwecket oder abgerichtet wird, oder wenn gar die thätige Kraft ietzo allererst durch eine äusserliche Ursache in dasselbe geleget wird.

§ 67.

Die Beschaffenheit eines Objectes, wodurch es eine Action anzunehmen und dasjenige, was dadurch verursachet wird, einigermassen zu determiniren geschickt ist, heißt die **Receptivität oder Fähigkeit des Objects.** Es kan demnach keine Ursache weiter wirken, als wie es die Receptivität des Objectes verstattet. Wenn mehr geschehen soll: So muß, dafern es angehet, die ietzige Receptivität des Objectes zuvor selbst geändert werden. Wenn demnach ein Effect irgendwo moralisch und auf eine der wirkenden Ursache moraliter mögliche und anständige Art gerichtet werden soll; so hat man auch in dem Objecte zweyerley Receptivität, nemlich die physikalische und moralische, zu unterscheiden.

Was die Receptivität ist.

man ein iedwedes Ding, einen iedweden Effect oder Eigenschaft, oder Vermögen einer Sache, mit der Idee einer Kraft überhaupt in einen Begriff zusammen nehmen: So entstehet daraus der Begriff einer Kraft. Z. E. ich sage, der Mensch hat eine Kraft zu schreiben, zu dichten. Der Magen hat eine Kraft zu verdauen. Der Magnet hat eine Kraft, das Eisen anzuziehen u. s. f. Mit welchen allen doch noch nichts erkläret ist. Es versehen es darinnen ihrer viele, daß, wenn sie hernach aus einer solchen willkührlich abstrahirten Generalkraft die zu erklärenden Effecte bequem subsumiren, oder als Determinationen desjenigen ansehen können, was sie darinnen annehmen, sie sich hernach sogleich einbilden, daß sie hiermit die Sache aus ihren Ursachen erkläret hätten. Z. E. wenn man sich einbildet, in der vorstellenden Kraft der Welt eine solche Kraft der menschlichen Seele gefunden zu haben, daraus sich dasjenige, was darinnen angetroffen wird, verstehen lasse. Allein es kan ja seyn, daß der Effect, den man abstrahiret, und davon man die angenommene Kraft benennet, nur eine Wirkung ist, welche von vielen Ursachen zusammen genommen herkommt. Es kan auch seyn, daß er nur ein Theil oder abstrahirter Umstand an der Action oder Wirkung einer einzigen wahren Kraft ist. Und es ist ferner zu merken, daß, wenn man die Ursachen der Dinge zu erklären vor-

Erkenntniß dieser wahren und zu dem Grundwesen gehörigen Kräfte hindurch dringen lässet, sondern daß man sich öfters daran begnügen lassen muß, wenn man nur überhaupt weiß, zu was für Wirkungen ein Ding aufgelegt ist, und in welcher Substanz man den Grund zu gewissen Wirkungen suchen muß. Damit wir aber doch so weit gehen, als man kan, und in Erklärung dessen, was wir an den Dingen wahrnehmen, hernach nicht etwa nur die Eigenschaften und Zustände derselben unter Titel bringen, sondern entweder die wahren Grundkräfte entdecken, oder uns doch denselben so viel möglich, mögen nähern können: So will ich die Kennzeichen der wahren Grundkräfte in etlichen Regeln bestimmen.

§ 71.

Kennzeichen der Grundkräfte.

Erstes Kennzeichen. Eine Grundkraft kommt dem Dinge beständig zu.

1) Eine wahre Grundkraft muß der Sache mit einer Beständigkeit zukommen, sonst ist sie ein blosses Vermögen, welches von der gegenwärtigen veränderlichen Application der wahren Grundkräfte und der zufälligen Verbindung des Dinges mit andern herkommt. Z. E. das Vermögen eines Gewichtes, welches ihm die Maschine giebt, ist nicht die wahre Kraft desselben, ob es gleich eine ihm wahrhaftig zukommende Kraft im weiten Verstande ist.

§ 72.

Anderes Kennzeichen. So lange man aus einer ange-

2) So lange wir dasjenige, was wir einer angenommenen Kraft zuschreiben, noch nicht *causaliter* daraus erklären können,

gleich aus der zum Grunde gelegten Kraft die Wirkung nach allen Umständen *causaliter* herleiten, und begreiffen kan. Etwas *causaliter* herleiten und begreifflich machen, heißt, durch lauter axiomata causalia von der Ursache bis zu der zu erklärenden Wirkung fortgehen. Ein axioma causale heißt ein solcher Satz, da das Prädicat eine nächste Folge des Subjects ist, und da man innerlich empfindet, daß sich das Subject nicht denken lasse, ohne ihm zugleich diese nächste Folge zuzugestehen. Ich nehme aber hier das Wort Subject in dem logikalischen Verstande. Wie eine solche Causalerklärung gemacht werden müsse, muß in der Vernunftlehre weiter gezeiget werden *; wie denn eben darinnen das Wesen der vollkommenen Causalschlüsse bestehet. Es ist demnach offenbar, daß, so lange zwischen dem zu erklärenden Effecte und demjenigen, was man zur causa angiebt, noch gar keine Causalverknüpfung, auch nicht einmal in genere, sondern eine blosse Existentialverknüpfung gedacht wird, daß man, sage ich, auch alsdenn noch gar keinen Begriff von einer wahren Kraft denket; und ferner, daß, so lange man den Causalzusammenhang, welchen man statuiret, noch nicht vollkommen deutlich machen kan, man entweder noch nicht die wahre

völlig deutlich ist.

Was etwas causaliter herleiten heisset.

Was ein axioma causale heißt.

* Siehe D. Adolph Friedrich Hoffmanns Vernunftlehre, Th. II Cap. V § 182 ꝛc. oder in der meinigen § 348=351, 537.

ste Wirkung verursachen, so oft sie nur agiret. Denn wenn es erlaubt wäre, vielerley nächste Actionen und Wirkungen einer einzigen endlichen Kraft zuzuschreiben: So könnte die angenommene Kraft nichts anders als ein Generalbegriff seyn, unter welchen man etliche andere Begriffe nur zusammen genommen hätte. Denn da sich keine von den angegebenen Actionen vermittelst der andern aus der Kraft begreiffen läßt: So denket man in der That gar nichts beständiges, daraus sich dasjenige, was man ihr zuschreibt, begreiffen liesse. Und mithin denket man entweder nur überhaupt einen Causalzusammenhang zwischen gewissen Folgen und dem Wesen gewisser Substanzen, hingegen die Grundkräfte desselben Wesens weiß man noch gar nicht; Oder man muß zu iedweder nächsten Folge und Wirkung eine besondere Kraft zugeben, und alsdenn haben wir, was wir wollen. Auf andere Art kan man sich hiervon auch also überzeugen. Wenn man einer endlichen Kraft mehr als einerley nächste Action und Wirkung zuschreiben darf: So verlieret die Naturlehre, ja es verlieren alle unsere Causaluntersuchungen, alle ihre Schranken und Gewißheit. Ein iedweder darf sich nur einen bequemen Begriff aussinnen, darinnen er dasjenige, was er erklären soll, zusammen fasset und es hernach wiederum heraus nehmen kan. Und gesetzt, es gäbe Dinge, welche mehr als eine Grund-

che zugleich diese Determinationen habe, daß es schwer sey, in der Wärme flüßig werde, in der Kälte gefriere, daß es ausdampfe, die Salze auflöse u. s. f. Da nun dieses nichts anders als eine Sammlung der Erfahrungen unter einem Begriff wäre: So würde man mit Rechte verlangen, daß man dieses alles, wenn es aus einer Kraft erkläret seyn soll, aus so etwas herleite, welches sich beständig ähnlich bleibet, und daraus sich das andere durch lauter axiomata causalia begreiffen läßt. Daher wird man an der gegebenen Regel nicht weiter zweifeln, daß eine endliche Kraft die Möglichkeit einer einzigen nächsten Action und Wirkung seyn müsse, aus deren unterschiedenen Graden und Richtungen sich die fernern Wirkungen begreiffen lassen. Es gehöret fast zu nichts eine so subtile Abstraction, als zu richtigen Causalerklärungen; Daher ihrer viele darinnen grosse Schwierigkeit finden. Man muß nach und nach zu der Fertigkeit gelangen, unsere Regel auszuüben. Ich habe ferner gesagt, daß man hingegen bey der unendlichen Kraft anders urtheilen, und ihr nicht etwa nur eine einzige nächste Action beylegen müsse. Denn auf dieselbe schicken sich die bisher angeführten Gründe nicht, und der Begriff derselben zwinget uns vielmehr, das Gegentheil zu sagen. Die unendliche Kraft ist vermöge ihres Begriffs, wie an seinem Orte ausgeführet werden wird, diejenige, über welche sich keine vollkomme-

wenn es einfach ist, ganz durchdringen, das ist, welche dem ganzen Subject, wiefern es ein Subject ist, eine wie die andere, wahrhaftig zukommen.

§ 74.

Viertes Kennzeichen. Die Bedingungen, an welche die Action einer Grundkraft gebunden seyn soll, müssen in eben demselben Subjecte liegen.

4) Wenn die Action einer Kraft, welche man einem Subjecte zuschreibt, an gewisse Bedingungen gebunden seyn soll, unter denen sie allererst geschehen kan: So müssen dieselben Bedingungen in eben demselben Subjecte liegen, wenn die angegebene Kraft eine wahre Grundkraft seyn soll. Denn gesetzt, sie lägen in einem andern Subjecte: So würde der Effect, dadurch man die Kraft denket, entweder aus derselben gar nicht verstanden werden können; alsdenn aber hätte man noch keine wahre Grundkraft entdecket, § 72, 73. Oder er müßte aus der Kraft und Action desselben andern Subjects zugleich mit verstanden werden; alsdenn aber wäre er eine zusammengesetzte und keine nächste Wirkung, und mithin wüßte man abermal noch keine Grundkraft, § 70. Daher ist z. E. der Begriff der anziehenden Kraft, welche entfernte Substanzen gegen einander ausüben sollen, und um so vielmehr gegen einander ausüben sollen, je näher sie einander kommen, keine Erklärung einer Grundkraft. Denn die Bedingungen, unter welcher sich eine jedwede unter diesen Substanzen auf gewisse Art bewegen soll, liegen ausser derselben.

besondere Kraft ansehen wollten: So geschähe solches nur willkührlich, da hingegen sie in der Natur selbst nur eine Folge dessen wäre, was in dem Subjecte unmittelbar als eine wahre Kraft lieget. Z. E. die Kraft zu reden, zu lachen u. s. f. ist keine Grundkraft unserer Seele.

liter herleiten lassen.

§ 77.

Siebendes Kennzeichen. Eine Grundkraft muß kein Existentialabstractum einer andern Kraft seyn.

7) Was eine Grundkraft seyn soll, das muß nicht etwan ein Existentialabstractum, z. E. ein Theil, *species*, Determination einer andern Kraft in dem Subjecte seyn. Denn es würde sonst nur durch unsere willkührliche Betrachtungsart zu einer besondern Kraft gemacht. Hiermit leugne ich aber nicht, daß es oft sehr nützlich und nöthig ist, daß man auch dergleichen Begriffe abstrahiret. Man muß sie nur nicht mit den Grundkräften verwirren. Z. E. der Trieb nach Glückseligkeit ist keine Grundkraft *.

§ 78.

Achtes Kennzeichen. Wenn man wahrnimmt, daß zu den Wirkungen einer Kraft hernach noch andere Umstände angefüget werden, die sich aus derselben

8) Hingegen halte man es nicht etwan für eine blosse, und für eine solche Determination einer Grundkraft, darzu keine besondere Kraft weiter nöthig sey, wenn an dasjenige, was durch die Action einer Kraft wirklich wird, hernach noch andere Umstände angefüget und verbunden werden, welche sich aber aus dem vorigen nicht als aus einer zureichenden Ursache verstehen lassen, wenn man nicht noch

* Siehe die Anweisung vernünftig zu leben § 107.

sie entweder 1) durch ihr blosses Daseyn, weil durch dasselbe die Existenz oder eine gewisse Art zu existiren eines andern Dinges möglich oder unmöglich, oder nothwendig gemacht wird. Derowegen ist auch alsdenn ihre Kraft nichts anders als die an das blosse Daseyn eines Dinges vermittelst der Gesetze der Wahrheit verknüpfte Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, oder Bestimmung eines andern Dinges. Wir haben solche Ursachen oben Existentialgründe genennet, § 36. Die Kraft derselben kan das unwirksame Vermögen eines Existentialgrundes heissen, (facultas existentialis). Z. E. der Keil oder Hebel hat die Kraft zur Ueberwindung eines Widerstandes eine Erleichterung zu verschaffen. Dieses geschieht aber durch das blosse Daseyn ihrer Figur und Structur. Daher sind sie bloß Existentialgründe, und ihre Kraft bestehet in einem unwirksamen Vermögen. So verhält es sich mit allen mechanischen Ursachen, das ist, mit allen denjenigen Substanzen, welche und in wieferne sie in die Bestimmung ihres Effectes durch die Figur und Lage ihrer Theile einen Einfluß haben. Oder 2) die Ursache wirket vermittelst einer innerlichen Eigenschaft ihres Wesens, welche ietzo zu Hervorbringung dieses Effectes abgerichtet ist: So schreibet man ihr eine Activität oder Selbstthätigkeit zu. Sie heißt eine thätige Ursache und ihre Kraft eine thätige Kraft,

überhaupt in das unwirksame Vermögen eines Existentialgrundes und die thätige Kraft.

Was das unwirksame Vermögen eines Existentialgrundes heisset.

§ 80.

Die in einem Objecte befindliche Schwierigkeit, die Action einer Ursache anzunehmen, heißt die Reaction, oder der Widerstand. Wenn also einmal dergleichen Schwierigkeit vorhanden ist: So wird sie um so viel grösser, je eine grössere Action die Ursache dennoch gegen das Object verrichtet; und die Vermehrung der Schwierigkeit ist in so weit etwas, welches die wirkende Ursache selbst vermittelst der Natur des Objectes, darein sie wirket, verursachet. Denn weil dieselbe Schwierigkeit ein beständig fortdaurender Umstand ist, und wieferne sie es ist: So wird sie, wenn sie schon eine einfache Action schwerlich zuläßt, eine vielfache noch schwerlicher zulassen. Hingegen braucht es auch nicht mehr Action der Ursache, um den Zustand eines Dinges zu verändern, als daß diejenige Schwierigkeit überwunden wird, welche der Veränderung desselben im Wege stehet. Denn eben dadurch wird der Zustand des Objects verändert, wenn dasjenige weggenommen wird, was die Veränderung desselben verhinderte. So oft man dahero von solchen Ursachen redet, welche bey ihrer Action in ein Object eine Schwierigkeit anzutreffen fähig sind, welches bey allen endlichen Ursachen statt findet: So ist allezeit die Action und Reaction einander gleich. Diesen Satz werden wir in der Kosmologie bey Erklärung der Ursachen von der

Was die Reaction oder der Widerstand ist.

Wie der Widerstand zunimmt.

Die Action und Reaction sind einander gleich.

§ 82.

Von denenjenigen Grundthätigkeiten oder actionibus primis, welche nicht beständig geschehen, lassen sich wiederum zwey Gattungen denken. Nemlich erstlich solche, welche bey gewissen Umständen, daran sie als Bedingungen verknüpft sind, dergestalt geschehen müssen, daß sie bey Setzung derselben nicht aussen bleiben können. Dergleichen sind z. E. die Empfindungen, ingleichen die ersten Regungen der Begierden: Ferner solche, welche durch die darzu erforderten Bedingungen nicht mehr als vollkommen möglich gemacht werden, und daher bey Setzung derselben zwar geschehen, aber auch unterbleiben, oder anders gerichtet werden können. Alsdenn determiniret sich die thätige Kraft selbst zu einer unter mehreren Arten zu agiren, welche ihr bey Setzung gewisser Umstände allerseits vollkommen möglich sind, d. i. sie ist auf eine solche Art thätig, daß die Thätigkeit, wodurch sie eine von den möglichen Thaten unternimmt, nicht wiederum etwas anderes voraussetzet, wodurch sie determiniret würde, eben ietzo und eben so und nicht anders zu agiren. Sie gehet alsdenn vermöge der Vollkommenheit ihres Wesens von der Möglichkeit ihrer Wirkung, zur Wirklichkeit fort. Und ob man gleich von der Möglichkeit nicht auf die Wirklichkeit schlüssen kan: So müssen doch die thätigen

Fernere Eintheilung derjenigen Grundthätigkeiten, welche nicht beständig geschehen.

Einige können bey Setzung der Bedingungen, daran sie verknüpft sind, nicht aussen bleiben.

Einige werden durch die darzu erforderten Bedingungen nur möglich, und können bey Setzung derselben geschehen und unterbleiben oder anders gerichtet werden.

gung desselben angeben zu können. Allein nachdem die Existenz einer nothwendigen und allervollkommensten Substanz erwiesen seyn wird, von welcher die andern herkommen, und welche die Welt so erschaffen muß, wenn sie einmal schaffen will, daß auch dieselbe nicht vergeblich sey: So wird erhellen, daß nicht nur in derselbigen Substanz selbst, nemlich in Gott, dergleichen Thätigkeit sey, sondern auch daß dieselbe in den erschaffenen vernünftigen Geistern seyn müsse, damit sie einer moralischen Zurechnung ihrer Thaten und der Tugend fähig werden, wie man auch solches a posteriori findet. Dahingegen läßt sich auch alsdenn verstehen, daß dieselbe weder in dem Verstande der vernünftigen Geschöpfe, noch in den Elementen und Seelen der Thiere statt finden könne, weil sie daselbst den Endzwecken eines weisen Schöpfers nur entgegen seyn und alle Ordnung in der Welt aufheben würde. Daher sie daselbst in eben dem Grade unmöglich seyn muß, in welchem es nothwendig ist, daß ein Gott ist, und daß er weise ist. Eben deßwegen, weil diese Art von Grundthätigkeiten nur in den vernünftigen Geistern statt findet, bey denen sie eben die Freyheit im thelematologischen Verstande ausmacht: So wollen wir dieselben die Grundthätigkeiten der Freyheit (actiones primas liberas) nennen. Hieraus erhellet zur Gnüge, daß man ohne Ursache besorget, es werde dadurch ein blindes Ungefehr ein-

Jedoch sind sie nirgends möglich, als in dem Willen vernünftiger Geister.

Daher können sie die Grundthätigkeiten der Freyheit heissen.

Daß aber dieselbe nach unserm Begriffe ein undeterminirtes Ding werde, wollen sie daraus erhärten, weil wir gestünden, daß dieselbe, wenn sie wirket, nicht determinirt sey, eben ietzo zu wirken, oder vielmehr so, als anders, zu wirken. Allein man lasse sich nur nicht die Zweydeutigkeit des Wortes determinirt seyn hinter das Licht führen, da es das einemal vor ein adiectiuum, das anderemal aber vor ein participium genommen wird. Wenn wir sagen, ein undeterminirtes Ding könne nicht seyn, so heißt es so viel: ein Ding könne nicht seyn, wenn es nicht alle die inhärirende Determinationen hat, welche zu seiner Vollständigkeit gehören. Diese gestehen wir aber sowohl der Freyheit als ihren Grundthätigkeiten zu. Die Freyheit hat alle die inhärirenden Determinationen an sich, welche zu einer vollständigen Kraft gehören. Gleichergestalt fehlet es auch ihrer Thätigkeit an keiner inhärirenden Determination, welche zu einer existirenden Thätigkeit nöthig ist. Das aber ist eine ganz andere Frage, ob eine entstehende Thätigkeit einer Kraft auch ausserhalb sich allezeit nicht nur etwan eine zureichende Ursache in dem Subjecte, sondern auch etwas anderes voraussetze, wodurch sie determiniret wird, daß sie bey Setzung der iedesmaligen Umstände nur auf einerley Art seyn oder geschehen kan, oder geschehen muß. Dieses ist nicht nur unerwiesen, sondern auch unerweislich und falsch.

ein Theil, noch anklebende Eigenschaft, noch Determination desjenigen Dinges ist, gegen welches wir es halten. 2) Wenn etwas gleich in dem wirkenden Subjecte selbst befindlich ist, es wird aber von etwas vorhergehenden als von einer zureichenden Ursache hervorgebracht, so ist es auch, wieferne es also hervorgebracht wird, vor keine Grundthätigkeit zu halten. Man merke aber wiederum, daß dem ungeachtet wohl die Wirksamkeit der einen Grundkraft die Bedingung von der entstehenden Thätigkeit einer andern Grundkraft, oder von der Möglichkeit der Action derselben seyn kan, ingleichen daß die Wirksamkeit der einen Grundkraft in dem Zustande der Action der andern etwas verändern, und sie erhöhen, vermindern, oder auf Objecte richten kan. Alsdenn muß man also nur Acht haben, wie viel man eigentlich zu der Grundthätigkeit zu rechnen habe, und was man hingegen von dem Zustande derselben vor einen Effect einer andern Grundthätigkeit halten müsse. Die Betrachtung der menschlichen Seelen giebt hier Exempel in Menge an die Hand. Z. E. die ersten Gedanken der Seelen sind Grundthätigkeiten, aber sie sind an gewisse Bedingungen gebunden, bey deren Daseyn sie entstehen oder lebhaft werden. Die Thätigkeit der Grundbegierden und der Freyheit gehöret auch unter die Grundthätigkeiten. Sie werden aber

Anderes Kennzeichen. Eine Grundthätigkeit darf von keiner andern hervorgebracht seyn.

Erinnerung.

freyen Handlung eigentlich vor frey zu halten ist.

§ 85.

Unter einem Grunde haben wir alles dasjenige verstanden, wodurch etwas anderes wirklich oder möglich gemacht wird, und wieferne es also betrachtet wird, § 34. Daher ist ein determinirender Grund ein solcher, wodurch das in ihm gegründete dergestalt wirklich oder möglich gemacht wird, daß es bey diesen Umständen nicht anders seyn kan, § 23. Es ist ferner erwiesen worden, daß alles, was entstehet, eine zureichende Ursache, das ist, eine solche voraussetzet, darinnen nichts fehlet, was zur Caussalität nothwendig ist, und daß es durch die Kraft derselben seine Wirklichkeit bekommen muß, § 31; das Kennzeichen aber, ob etwas zufällig, und also einmal entstanden ist, ist dieses, wenn sich das Nichtseyn desselben denken läßt, § 33. Wenn nun das entstehende Ding, nach dessen Grunde man fraget, eine Grundthätigkeit der Freyheit ist: So kan man vermöge des Begriffes davon § 82, 83 nach nicht mehr als nach einer bloß zureichenden Ursache der Action fragen. In allen andern Fällen kan man noch weiter gehen. Denn wenn etwas allererst als ein Effect § 68 von einer actione prima hervorgebracht wird: So hat es bey Setzung seiner zureichenden Ursache weder unterbleiben noch anders geschehen

Bestimmung des Satzes vom determinirenden Grunde.

Die Grundthätigkeiten der Freyheit brauchen eine bloß zureichende Ursache.

Hingegen alle Effecte der Grundthätigkeiten haben eine determinirende Ursache.

heissen muß: alles, was nicht eine Grundthätigkeit der Freyheit ist, das hat, wenn es entstehet, einen determinirenden Grund, das ist, einen solchen, bey dessen Setzung es nicht unterbleiben, auch nicht anders seyn oder geschehen kan. Wenn man die § 84 angegebenen Kennzeichen der Grundthätigkeiten durchgehet: So wird man leichte wahrnehmen, daß man in der Physik, Mathematik, ja in allen Wissenschaften, welche nicht von dem Willen vernünftiger Geister und dem Unterschiede und Ursprunge der Thaten derselben reden, mit lauter solchen Dingen zu thun haben, die entweder gar keine Grundthätigkeiten, oder doch keine Grundthätigkeiten der Freyheit sind. Daher hat man daselbst überall nach dem determinirenden Grunde der vorkommenden Sachen zu fragen. Hingegen muß man sich nicht etwan vergebliche Mühe machen, auch bey denen Grundthätigkeiten der Freyheit determinirende Gründe erdichten zu wollen.

In welchen Wissenschaften man nach determinirenden Gründen zu fragen hat.

§ 86.

Der Satz des determinirenden Grundes redet nur von Realgründen, § 34, 36. Man verwirre ihn also nicht etwan mit der Regel, daß man keinen Satz ohne zureichenden Grund, nemlich ohne Beweisgrund, annehmen solle, welche Regel von Idealgründen redet. Was man damit meynet, dasselbe ist, wiefern es in die Ontologie gehöret, schon

Der Satz vom determinirenden Grunde ist nicht mit der Regel vom zureichenden Idealgrunde zu verwirren.

§ 12.

kan man nur aus den determinirenden Gründen, nicht aber aus den bloß zureichenden, voraus sehen, was bey Setzung derselben wirklich werden müsse. Die determinirende Gründe aber, so bald sie deutlich gedacht werden, sind vollkommen geschickt darzu. Derowegen sind dieselben, wenn sie auch gleich Realgründe sind, doch allemal auch zugleich geschickt, Idealgründe *a priori* abzugeben, daraus man die Gedanke selbst von demjenigen bekommen kan, was in ihnen gegründet ist, und daraus man also von dem letztern verstehen kan, warum es vielmehr ist als nicht ist, und warum es vielmehr so als anders ist, § 84. Hieraus läßt sich demnach eine andere Regel herleiten, nemlich: alles was nicht eine Grundthätigkeit der Freyheit ist, das hat, wenn es entstehet, einen solchen Realgrund, welcher zugleich geschickt ist, einen Idealgrund *a priori* abzugeben, oder, welches gleich viel ist, es hat einen solchen Realgrund, aus welchem sich verstehen läßt, warum es vielmehr ist, als nicht ist, und warum es vielmehr so als anders ist. Dergleichen Gründe machen, so bald man sie einsiehet, unsere Erkenntniß vollkommen deutlich, und thun also unserer Begierde nach Deutlichkeit Genüge. Nur daß sie theils der Natur der Sache wegen, theils wegen Mangel genugsamer Einsicht, nicht überall zu haben sind. Zur Gewißheit der Erkenntniß aber können

Regel von Realgründen, die zugleich Idealgründe a priori sind.

Dergleichen Gründe vermehren die Deutlichkeit, übertreffen aber die andern nicht nothwendig an Gewißheit.

sie etwas beständiges seyn. Es ist dahero eine moralische Kraft eine solche, vermöge welcher ein Ding durch den Willen eines andern Geistes, welcher ein gewisses beständiges Verhältniß gegen dasselbe hat, etwas hervorbringen kan. Z. E. das Geld hat eine moralische Kraft, eigennützige Leute zu blenden. Ein blosses moralisches Vermögen aber ist ein solcher Zustand eines Dinges, vermöge dessen es etwas vermittelst des Willens eines Geistes hervorzubringen vermag, wegen eines Verhältnisses gegen denselben, worein es eben ietzo einmal gekommen ist. Wenn die wirkende Substanz, welche etwas vermittelst des Willens eines andern Geistes ausrichtet, auch selbst ein Geist ist, hingegen der andere, durch welchen sie ihre Sachen bewerkstelliget, als geringer, oder wenigstens nur als gleich, angesehen wird, so heißt der letztere *causa ministerialis*. Ausserdem aber pfleget man diesen Namen nicht zu brauchen.

Was ein moralisches Vermögen ist.

§ 69

Was causa ministerialis heisset.

* *

Das VI Capitel.
Von dem was eins, einerley und unterschieden ist.

§ 90.

Das Wort unum oder eins wird in mehr als einerley Verstande genommen. Entweder man setzet eins den mehrern von eben der Art entgegen; Oder man setzet eins denje-

In wie vielerley Bedeutung das Wort Eins genommen wird.

rung anderer Begriffe darzu gelangen. Dieses gehet auf diese Weise an: Wenn man das Ding A denket, so denket man es als Ein Ding. Und wenn man es noch einmal denket, iedoch so, daß das ietzige mit dem vorigen nicht einerley, sondern ein anderes Individuum ist: So denket man es wiederum als Ein Ding u. s. f. Und alsdenn hat man mehrere Dinge, denen das Wesen A zukommt. Man denket also eine Zahl, von welcher das Ding A die Einheit ist. Es ist also eine Zahl ein Begriff, darinnen man sich mehrere Dinge, in welchen man einerley Wesen betrachtet, (und welche die Einheiten heissen) in sofern sie mehrere sind, vorstellt. Hingegen die Einheit ist ein Ding A, aus dessen mehrmaliger Setzung eine Zahl entstehet, wiefern sie daraus entstehet. Wir sind uns bewußt, daß alles, was wir denken, etwas sey, aus dessen mehrmaliger Setzung eine Zahl in Gedanken entsteht. Derowegen ist auch hieraus klar, daß wir alles, was wir denken, als Eins denken, oder welches gleich viel ist, daß ein iedes Ding Eins sey.

Was eine Zahl ist.

Was die Einheit ist.

§ 92.

In der andern Bedeutung setzen wir die Dinge, die ein Eines ausmachen, denenjenigen Dingen entgegen, welche nicht vereinigt sind. Alsdenn heisset also ein Eines dasjenige, darinnen man sich lauter Dinge vorstellt, welche eine Verknüpfung oder Vereinigung mit einander haben, wieferne man

Was die Verknüpfung oder Vereinigung ist.

sich dieselben also vorstellet. Die Verknüpfung oder Vereinigung ist dasjenige Verhältniß zwischen zweyen oder mehrern Dingen, vermöge dessen da, wo das eine gesetzt wird, wenigstens unter gewissen Bedingungen auch das andere gesetzt wird. Und in wiefern dieses Verhältniß statt findet, in soferne sind auch die Dinge nur vereinigt. Daher kan man auch also sagen, zwey Dinge sind in soferne verknüpft oder vereinigt, wiefern sich die Art zu existiren des einen wenigstens gewissermassen ändern würde, dafern sich die Art zu existiren des andern veränderte. Und wiefern sich die Veränderung des Zustandes des einen, nach der Veränderung des Zustandes des andern richtet, in sofern werden sie nur vereinigt genennet.

§ 93.

Die Vereinigung ist entweder nur in den Gedanken, oder auch ausser den Gedanken.

Die Verknüpfung oder Vereinigung ist entweder eine Verknüpfung nur in Gedanken, oder auch eine Verknüpfung ausser den Gedanken. Es machen nemlich mehrere Dinge entweder deßwegen Eines aus, weil sie unser Verstand wegen gewisser Absicht unter einen Begriff zusammen genommen hat, oder deßwegen, weil sie auch ausserhalb der Gedanke ein solches Verhältniß haben, daß wo das eine ist, wenigstens unter gewissen Bedingungen auch das andere ist, und wenn des einen seine Art zu existiren verändert wird, oder verändert werden sollte, sich auch in der Art zu existiren des andern etwas

etwas verändern würde. Ein einiges Wesen heißt, worinnen alle Eigenschaften, welche man darinnen denket, zu gemeinschaftlichen Folgen, welche darinnen gegründet sind, vereinigt sind. Man wird finden, daß die Grundkräfte in einem Wesen von der Natur allezeit so vereinigt sind, daß immer die eine eine neue Determination zu demjenigen hinzu setzet, was durch die andere möglich ist.

Was ein einiges Wesen heisset.

§ 94.

Es ist unmöglich, daß ein endlicher Verstand alle mögliche Arten der Vereinigung sollte begreiffen können. Wir haben also nur die allgemeinesten Classen anzumerken, welche uns bekannt sind. Ich will *vnionem metaphysicam* nennen, wenn zwey Dinge dergestalt vereinigt sind, daß eins in dem andern subsistirt § 20. Sie verhalten sich sodann als Subiectum und Qualitas, oder es ist eines gar Subiectum subsistentiae incompletae § 22. Diese Vereinigung kan daher auch subsistentialis oder hypostatica heissen. *Unio existentialis* kan heissen, welche sich zwischen zwey vollständigen Dingen befindet, deren eins in, oder neben dem andern dergestalt existirt, daß es zum wenigsten nicht ohne Schwierigkeit von ihm getrennet werden kan. Eine thätige Vereinigung ist, wenn dasjenige, was der Grund der Vereinigung ist, eine Thätigkeit ist; hingegen eine leidende Vereinigung ist, wenn dasjenige, was den Grund der Vereinigung ausmacht, etwas leidendes

Arten der Vereinigung.

Unio metaphysica, seu subsistentialis.

Unio existentialis.

Eine thätige Vereinigung.

Eine leidende Vereinigung.

diejenigen, welche die prästabilirte Harmonie glauben, eine reale Vereinigung zwischen Leib und Seele übrig lassen; und man wird dieses nicht leugnen können, wenn man nur genugsam einsiehet, worauf es dabey ankommt. Ihre Vereinigung ist bey Setzung dieser Meynung so gar in Absicht auf Gott selbst nur ideal. Man kan nicht einmal sagen, daß sie vermittelst der Darzwischentretung Gottes vereiniget werden. Denn alsdenn müßte doch Gott zum wenigsten die Einrichtung des Wesens des Leibes und der Seele zugeschrieben werden können. Dieses können aber die Vertheidiger der prästabilirten Harmonie in dem rechten leibnitzischen Verstande, nicht sagen, weil sie Gott keine Ehre weiter übrig lassen, als daß er nur die Wesen der Substanzen zur Wirklichkeit gebracht, nicht aber eingerichtet habe, weil alle Wesen ewig und nothwendig seyn sollen. Es bleibt dahero eine blosse Uebereinstimmung, nicht aber eine reale Vereinigung übrig. Und wenn man, um eine Ausflucht zu haben, eine besondere Classe der Vereinigung erdichtet, welche man die metaphysische nennen will, und welche darinnen bestehen soll, daß ein Ding das andere vorstellet: So wird hiermit der erste Begriff der realen Vereinigung verlassen. Es scheinet auch, daß man hernach richtig würde folgern können, daß aus eben dem Grunde, da Seele und Leib ein Thier ausmachen, auch Gott und die Welt

 auf

terschiedes. Sie begreiffet zwey Gattungen unter sich, nemlich die vollkommene Identität, oder Identität im engern Verstande, und die blosse Aehnlichkeit. Die vollkommene Identität ist, wenn unter den Dingen, welche man sich in zwey Begriffen vorstellet, schlechterdings nichts in oder an dem einen angetroffen wird, weder ein innerlicher noch äusserlicher Umstand, weder ein Umstand der Existenz noch des Wesens, welcher nicht auch in oder an dem andern angetroffen würde. Es ist demnach die vollkommene Identität die Vorstellung eines Dinges A durch zweyerley Begriffe. Wir sagen demnach, daß wir von eben derselben Sache reden, wenn das Object der ietzigen Gedanke auch dasjenige ist, welches wir bey einer der vorhergehenden Gedanken gemeynet haben. Es ist also das Object beyder Gedanken ein Object, so oft wir von einerley Sache reden. Wenn wir demnach von einer Substanz, oder von einem individualen *accidente praedicamentali* reden, und das Object zweyer Begriffe soll einerley seyn: So müssen wir in beyden Fällen nicht mehr als ein subiectum metaphysicum, und eine Determination der Zeit und des Orts meynen. Reden wir von einem überhaupt und *in abstracto* betrachteten Wesen: So müssen wir eben die Eigenschaften, die wir das einemal denken, auch das anderemal denken, wenn die Begriffe einerley sagen sollen.

Was die vollkommene Identität ist.

Identität der Substanzen und individualen accidentium.

Identität der Wesen in abstracto.

gegen andere Dinge, haben, unterschieden seyn. Z. E. wenn die Frage ist, ob es zwey elementarische Theilgen von ganz einerley Art, Grade und Zustande des Wesens geben könne: So antworten einige, daß solches deßwegen nicht angehe, weil sie alsdenn nicht zwey, sondern eins, und ganz einerley seyn würden. Diese Antwort aber ist nicht zureichend. Denn derjenige, welcher die Frage aufwirft, meynet, daß sie durch die Umstände der Existenz, nemlich dem Raume und der Zeit nach, und mithin auch durch gewisse Verhältnisse gegen andere Dinge, unterschieden seyn sollen.

§ 98.

Die Aehnlichkeit ist dasjenige Verhältniß zweyer Dinge, da etwas, was dem einen zukommt, auch dem andern zukommt. Die Aehnlichkeit leidet unzehlige Stuffen, daher wir auch das Wort nicht eher zu gebrauchen pflegen, als wo dasjenige, was zwey Dinge gemein haben, etwas merkliches beyträgt. Deßwegen nennet man zwey Figuren im besondern Verstande einander ähnlich, wenn sie nur der Grösse nach, nicht aber durch die Zusammensetzung und Verhältnisse ihrer Theile unterschieden sind. Dieses kan man auch auf andere Wesen appliciren und sie im besondern Verstande ähnlich nennen, wenn sie nur dem Grade nach, nicht aber durch das Wesen und die Verhältnisse der Eigenschaften, welche man darinnen denket, unterschie-

Was die Aehnlichkeit ist.

Was man im besondern Verstande ähnlich nennet.

änderung erlitten haben, und nicht mehr einerley sind. Nemlich wenn sich der Zustand eines Wesens verändert, so bleibt es doch noch eben dasselbe Wesen. Denn zu dem Wesen gehören nur die Grundeigenschaften, oder wenn man von einer Substanz redet, die Grundkräfte, und die Gesetze nach denen sie verknüpft sind. Z. E. eben der Verstand, der zuvor dunkele Begriffe hatte, kan nunmehro deutliche haben. Noch weniger kan man sagen, daß durch die Veränderung des Zustandes die Identität der Substanz aufgehoben werde. Denn zu derselben gehöret nur ihr Subject und Grundwesen. Ja daferne auch gewisse zum Grundwesen selbst vormals gehörige Kräfte aus einer Substanz hinweg kommen können: So bleibet sie doch noch eben dasselbe metaphysische Subject, nur daß sie alsdenn nicht mehr eine Substanz von eben der Art bleibet. Jedoch wenn man sagen will, daß gewisse Grundkräfte eines Wesens aus einem Subjecte heraus genommen werden können: So muß man sich dabey bedingen, daß die Substanz ein zufälliges Wesen haben muß § 42, und daß so viel Kraft in ihr übrig gelassen werden muß, als zur möglichen Existenz einer Substanz überhaupt erfordert wird. Ingleichen wenn man schon einer Substanz ein so vollkommenes Wesen zuschreibt, welches nicht einmal eine Veränderung der Schranken der Vollkommenheit leidet: So verstehet sich

doch

doch auf eben die Art, daß dieselbe zu unterschiedenen Zeiten, unterschiedene Actionen vornehmen kan. Und gleichwohl kan sowohl die Substanz, als ihr Stand der Vollkommenheit ganz einerley bleiben. Denn nicht alle Actionen gehören zum Wesen, § 81, 82. Daher können sie auch die Identität des Wesens unverändert lassen.

§ 101.

Von der Identität eines relativischen Ganzen.

Wenn in einem relativischen Dinge, darinnen man sich ein solches Ganzes vorstellet, dessen Wesen in einer gewissen Folge der Theile hinter einander, oder in einer Verbindung derselben mit einander, oder in beyden bestehet, an statt des abgehenden Theiles immer wiederum ein anderer auf eben die Art in die Stelle des vorigen tritt: So bleibet es noch immer eben dasselbe Ding. Denn die Individua der Theile gehören nicht mit zu dem Wesen desselben, sondern werden gleich im ersten Begriffe nur vor die zufälligen Subiecta seines Wesens ausgegeben. Z. E. eine Republic oder ein Strohm bleiben noch immer eben dieselben, wenn gleich in jener andere Personen, und in diesem andere Wassertropfen an die Stelle der vorigen kommen.

§ 102.

Anmerkung von den einfachen Begriffen.

Bey der in den bisherigen Capiteln geschehenen Aufblätterung desjenigen, was an einem vollständigen Dinge zu unterscheiden vorkommt, sind wir nach und nach auch auf dieje-

diejenigen Begriffe gekommen, welche, wie ich davor halte, die einfachsten sind. Damit man nun dieselben desto leichter behalte, so wird es dienlich seyn, wenn ich dieselben hier in einer Anmerkung nochmals vorstelle, und dasjenige hinzusetze, was etwan noch zu erinnern ist. Diejenigen Begriffe, welche wir vor die einfachsten ansehen können, sind folgende: 1) Der Begriff der Subsistenz, § 20. 2) Der Begriff des irgendwo, und des ausserhalb einander, wiefern man nemlich ein räumliches Ausserhalb meynet, § 46, 47. 3) Der Begriff der Succeßion, welcher einen Theil der Bedeutung ausmacht, die wir bey dem Worte hinter einander denken, § 54. 4) Der Begriff der Caussalität, oder dessen, was wir unter dem Worte machen, hervorbringen, verursachen, anzuzeigen pflegen, § 32. 5) Der Begriff des ausser einander, wiefern wir nicht ein räumliches ausserhalb, sondern nur einen solchen Unterschied dadurch anzeigen, da das eine nicht ein Theil, Eigenschaft oder Determination des andern ist, § 83. Z. E. wenn ich sage, das Gedächtniß und die Kraft zu urtheilen, sind auch ausserhalb der Gedanke wirklich von einander unterschieden. 6) Der Begriff der Einheit, § 91. 7) Der Begriff der Verneinung in dem weitesten Verstande, § 95. Hierzu kommen noch 8) diejenigen Begriffe des Darinnenseyns, da man etwas anderes als die Subsistenz, und auch etwas

ande-

gewisse Gründe gewahr, daß irgendwo noch etwas positives sey, oder seyn könne, welches von demjenigen, dessen wahre Beschaffenheit wir denken können, unterschieden seyn müsse. Daher nehmen wir zu dem undeterminirten Begriffe eines Dinges überhaupt, noch so viel negativische und relativische Begriffe hinzu, bis eine solche Idee heraus kommt, welche hinlänglich ist, die Verwirrung desselben uns unbekannten Dinges mit andern zu verhüten, und welche allen denenjenigen Gründen genug thut, wodurch wir auf die Gedanke von demselben gebracht werden. Alsdenn haben wir eine wahre und brauchbare Erkenntniß von demselben, aber nur keine anschauende, sondern eine bloß symbolische oder Zeichenerkenntniß. Es kan also auch der Begriff von demselben in sofern deutlich seyn, daß es sich von allen andern unterscheiden läßt. Nur aber ist er noch nicht vollständig, nemlich in soferne, daß uns alle das positive, was demselben wirklich zukomt, bekannt wäre. Z. E. die innerliche Beschaffenheit sowohl der elementarischen als geistigen Grundkräfte ist uns unbekannt. Gleichergestalt haben wir von der innerlichen Beschaffenheit des göttlichen Wesens keine anschauende Erkenntniß. Das Positive, welches bey der unvollkommenen Subsistenz § 22 noch hinzu kommen muß, ist uns ebenfalls unbekannt. Aus dieser Einschränkung unsers Verstandes folget zweyerley. Einmal,

Was aus der Unvermeidlichkeit einer

in iedwedem mehrere Dinge, so bald wir es als wirklich denken, welche mehrere Dinge zusammen genommen das vorgestellte eine Ding eben ausmachen. In der allerweitesten Bedeutung heisset ein iedwedes von dem mannigfaltigen, welches wir uns in einem Dinge vorstellen, ein Theil. Der Begriff des einen aber, worinnen sie alle zusammen genommen werden, wird das Ganze genennet.

Theil und ein Ganzes heißt.

§ 104.

Wenn sich die Theile auch ausserhalb der Gedanke trennen lassen, so sind es wirkliche Theile, und das Ganze ist aus ihnen zusammengesezt. Können sie aber nur in den Gedanken unterschieden, nicht aber wirklich von einander getrennet werden, weil sie, wenn sie getrennet werden sollten, zu seyn aufhören müßten; So sind es nur Gedankentheile, oder Abtheilungen unseres Begriffs. Es ist demnach ein iedwedes wirkliches Ding ein Ganzes. Dasjenige aber, was sich darinnen unterscheiden läßt, sind entweder Gedankentheile, oder wirkliche Theile. Gedankentheile sind, welche nur unterschieden, aber nicht getrennet werden können. Wirkliche Theile sind, welche sowohl unterschieden als auch dergestalt getrennet werden können, daß nach geschehener Trennung wenigstens einige noch zu existiren fortfahren können.

Die Theile sind entweder blosse Gedankentheile oder wirkliche Theile.

§ 105.

Nun soll in der Abwesenheit der Theile die Einfachheit bestehen. Gleichwohl kön-

Was einfach und zusammengesetzt heisset.

 nen

nen wir kein vollständiges Ding denken, an welchem wir nicht zum wenigsten noch vieles unterschieden, und mancherley Abtheilungen unserer Begriffe machten. Ja wir können uns überhaupt keine Gedanke bilden, darinnen wir nicht mancherley, und also Gedankentheile, dächten. Wenn daher der Begriff des Einfachen nicht ohne allen Zweck seyn soll: So muß er also angenommen werden, daß etwas nur einfach genennet werde, in wiefern es keine Theile hat. Und weil der Begriff des Einfachen und Zusammengesetzten einen Unterschied der Dinge ausserhalb unserer Gedanke machen soll; hingegen die Abstraction willkührlicher Theile auf unser Belieben ankommt: So muß die Einfachheit der Dinge, von welcher in der Ontologie zu reden ist, nicht in der Abwesenheit der Gedankentheile, sondern in der Abwesenheit der wirklichen trennbaren Theile gesucht werden. Man kan demnach die Begriffe also bestimmen: **Einfach** ist, was keine Theile hat, wiefern es keine hat. **Zusammengesetzt** ist, was Theile hat, wiefern es dergleichen hat. Sowohl die Einfachheit als Zusammensetzung ist entweder eine ideale, welche ihren Grund nur in den Gedanken hat, oder eine reale und wahre, welche ihren Grund ausserhalb den Gedanken und in der Sache selbst hat. Die Einfachheit in den Gedanken kommt einem Dinge zu, wiefern man keine Theile darinnen unterscheidet.

Die Einfachheit und Zusammensetzung ist entweder eine ideale oder reale.

Hin-

Hingegen hat etwas eine ideale Zusammensetzung, wiefern man noch verschiedenes darinnen unterscheidet. Die wahre Einfachheit eines Dinges ist diejenige Beschaffenheit desselben, vermöge deren es keine wirklichen Theile hat, das ist, nicht aus trennbaren Dingen bestehet, wiefern es nicht daraus bestehet. Eine reale Zusammensetzung aber kommt einem Dinge zu, wiefern es aus wirklich trennbaren Dingen bestehet, welche mit einander vereiniget sind.

§ 106.

Was vor Vorsichtigkeit bey Untersuchung der realen Einfachheit und Zusammensetzung nöthig ist.

Wir haben nunmehro die wahre Einfachheit und Zusammensetzung der Dinge weiter zu untersuchen. Man hat dabey ungemeine Vorsichtigkeit zu gebrauchen, daß man nicht die blossen Gedankentheile mit demjenigen, was wahrhaftig trennbar ist, verwirre, und sich einbilde, daß daselbst auch noch allezeit eine wahre Zusammensetzung sey, wo wir uns noch Theile vorstellen, oder als ob man nicht eher etwas vor einfach zu halten habe, als bis wir auch keine Gedankentheile mehr daran abstrahiren können. Man kan sich leicht verführen lassen, das letztere zu glauben, wenn man sich überredet, als ob der zureichende Erkenntnißgrund § 34 der Einfachheit eines Dinges allemal zunächst in dem Begriffe liegen müßte, wodurch man sich dasselbe vorstellet. Hiermit machte man ohne Beweis dasjenige, was vielleicht nur einer Gattung von einfachen Dingen zukommt,

zu einer allgemeinen Eigenschaft derselben. Denn es kan ja wohl seyn, daß manchen Dingen die Einfachheit wirklich zukommt, iedoch so, daß man davon allererst durch eine lange Reihe von Schlüssen aus allerhand Gründen überzeugt werden kan. Ein anders ist, wenn ich frage, was einfach heisse, das ist, worinnen das Wesen der Einfachheit bestehe. Ein anders ist, wenn ich untersuche, ob dieses oder ienes Ding einfach sey, und nach den Gründen frage, wodurch ich davon versichert werden kan. Es ist freylich wahr, daß, wo nicht einmal Gedankentheile möglich sind, daselbst noch viel weniger eine reale Zusammensetzung statt finde. Allein es folgt nicht umgekehrt, daß auch überall noch eine reale Zusammensetzung vorhanden sey, wo man sich noch Gedankentheile vorstellen kan, oder vorstellen muß, und daß die Abwesenheit der Gedankentheile das einzige Kennzeichen von der Abwesenheit der realen Theile sey.

§ 107.

Was ein einfaches Wesen ist.

Das Wesen eines Dinges bestehet aus Eigenschaften, § 17. Demnach ist ein Wesen einfach, wenn sich keine Eigenschaft daraus hinweg nehmen läßt, § 43. Z. E. so ist das Wesen Gottes einfach.

Was eine einfache Substanz ist.

Hingegen eine Substanz ist einfach, wenn sie nicht aus trennbaren Substanzen zusammengesetzt ist. Demnach ist eine einfache Substanz nur ein einziges metaphysisches Subject, welches auf vollkommene Art vor sich selbst bestehet, § 22.

§ 108.

§ 108.

Wenn eine Substanz aus andern trennbaren Substanzen zusammengesetzt ist, so heissen die letztern *partes extra partes* oder Aussentheile derselben. Die Zusammensetzung aus partibus extra partes oder wirklichen Theilen, die ausser einander sind, heißt die Ausdehnung (extensio). Demnach heisset ein ausgedehntes Ding, wenn man von Substanzen redet, ein solches, welches aus wirklich unterschiedenen Substanzen zusammengesetzt ist. Wenn die partes extra partes einerley Wesen haben, oder doch in Ansehung eines gemeinschaftlichen Wesens betrachtet werden, so heissen sie integralische Theile. Hingegen diejenigen partes extra partes, deren einer ein anderes Wesen hat, als der andere, und auch also betrachtet wird, heissen physicalische Theile. Z. E. die Tropfen des Blutes sind integralische Theile desselben; aber Wasser, Salz, Schwefel, Erde, u. s. f. sind physicalische Theile davon. Es gehöret also zu einem physicalischen Theile einer Substanz, daß er ein besonderes Subject sey, und eine andere Kraft habe, als die andern.

Was partes extra partes heissen.

Was die Ausdehnung ist.

Was integralische und physicalische Theile sind.

§ 109.

Weil wir den Begriff des Einfachen reduplicative haben bestimmen müssen § 105, nemlich daß dasjenige einfach sey, was keine Theile hat, wiefern es keine hat: So muß man wohl Achtung geben, wenn etwas ein-

Daß man ein Ding in unterschiedener Absicht einfach nennen kan.

§ 110.

Es ist ferner möglich, daß die Einfachheit der zufälligen Dinge nicht von dem Wesen der Sache an sich selbst, sondern von ihrer Ursache herrühret, welche sie hervorgebracht, und ihnen die Einfachheit gegeben hat. Ich meyne, es kan seyn, daß dasjenige, was wir an einem einfachen Dinge unterscheiden, nicht schlechterdings und seiner Natur nach untrennbar ist, sondern nur daß die allgemeine Ursache aller Dinge die Einrichtung so gemacht, und solche Grundkräfte darein gelegt hat, daß nunmehro natürlicher Weise nichts davon trennbar ist, obgleich sie selbst durch ihre Macht denen Subjecten gewisse Kräfte wiederum benehmen, und allerhand Aenderung damit machen könnte. Dieses giebt Gelegenheit, unterschiedene Grade der Nothwendigkeit zu bemerken, welche in der Einfachheit der zufälligen Dinge möglich sind: Nemlich das Einfache ist es entweder schlechterdings und seiner Natur nach, wenn nichts an sich trennbares darinnen befindlich ist: oder es ist es nur bey Setzung der gegenwärtigen Welt, wenn das, was wir in dem Einfachen unterscheiden, nur natürlicher Weise nicht trennbar ist. In Ansehung unserer und aller endlicher Dinge in der Welt gelten diese beyde Arten der Einfachheit einander gleich, ob sie wohl in Absicht auf Gott einander nicht gleich gelten.

Das Einfache ist es entweder schlechterdings und seiner Natur nach, oder nur bey Setzung der gegenwärtigen Welt.

gewesen sey, oder daß dieses oder jenes davon hinweg sey, welches das Kennzeichen der Zufälligkeit ist, § 33. Hingegen von dem Einfachen kan man nur alsdenn urtheilen, daß es von einem andern hervorgebracht worden, wenn sich dessen Nichtseyn denken läßt. Wenn das Zusammengesetzte entstehet, so ist klar, daß es nach und nach entstehen könne; hingegen wenn ein einfaches Ding entstehet, so leidet es der Begriff der Einfachheit nicht anders, als daß es, wiefern es einfach ist, auf einmal entstehe.

andern, nicht aber alles Einfache.

§ 113.

Nachdem wir bisher den Begriff des Einfachen und Zusammengesetzten, so wie er in der Ontologie und in der ganzen, im engern Verstande also genannten, Philosophie genommen werden muß, erkläret haben: So ist nöthig, daß wir auch, um Mißverstand und Schwierigkeit zu verhüten, einige Anmerkungen von der Bedeutung machen, in welcher diese Worte in der Mathematik genommen werden. Es wird alsdenn erhellen, daß zwar die Mathematici guten Grund haben, in ihrer Sphäre die Bedeutungen der Worte also zu bestimmen; daß man aber, ohne dem Zwecke und der Natur der Sachen zuwider zu handeln, dieselben in die Philosophie nicht herüber nehmen könne.

Wie die Begriffe des Einfachen und Zusammengesetzten in der Mathematik bestimmet werden.

§ 114.

Die Mathematik sondert sich zu ihrer Betrachtung nichts als das einfache Abstractum der

Die Mathematik betrachtet nur

der und dergestalt neben einander seyn, daß nichts anders mehr darzwischen seyn kan. Hieraus verstehet man, daß die Theile der quantitatis continuae, in der Mathematik nichts anders als bloß mögliche Abtheilungen des Raumes sind, wiefern man denselben in Gedanken von der Natur der Substanzen absondert, welche denselben erfüllen. Ja alle mathematische Abtheilungen der Grössen sind willkührlich, weil auf die Natur der abzutheilenden Substanzen darinnen gar nicht gesehen wird.

§ 115.

Warum in der Mathematik die kleinesten Theile der Grössen ohne alle Grösse angenommen werden.

Weil aber doch die Mathematik zum Nutzen des menschlichen Lebens dienlich seyn, und auf wirkliche Objecte soll appliciret werden können: So ist nöthig gewesen, die Betrachtung der Grössen in abstracto also einzurichten, daß dasjenige, was aus dem Wesen der Grössen an sich folget, genau erkannt würde. Bey der Anwendung der Mathematik auf wirkliche Exempel wird es hernach der Kunst und Klugheit überlassen, daß man die Sachen also anstelle, daß sich die mathematische Aufgabe darauf schicke, oder daß die übrig bleibende Abweichung doch nicht merklich sey. Zu diesem Endzwecke war es nöthig, daß man die kleinsten Theile der ausgedehnten Grössen ohne Ausdehnung annähm. Sie lassen sich zwar nicht also denken, allein man denkt sie so klein, als man kan, und läßt hernach durch eine negative Bestimmung des

Begriffs

sen, welche quantitates continuae sind, auf den Begriff des mathematischen Punktes hat gebauet werden müssen: So kan man nicht leugnen, daß sie in dieser Verfassung alle zusammen nicht seyn können, sondern daß die wahren Linien, Flächen und Körper in der Natur in eben der Ordnung aus kleinesten Substanzen zusammengesetzt werden, wie man sich dieselben in der Mathematik als aus Punkten bestehend gedenket. Allein man begreifft leichte, daß die Mathematici nicht anders verfahren dürfen und können, wenn sie die Verhältnisse der Grössen genau heraus bringen wollen. Z. E. wenn man in der Mathematik den Punkt mit einer Grösse annähme, so würden, wenn man eine Linie theilet, die nunmehro entstehenden zwey Hälften dem Ganzen nicht mehr gleich seyn. Denn weil doch die Theilung in einem Punkte geschehen muß, so würde der Länge der Linie dadurch etwas abgehen, wenn man sich die Theilung derselben als die Herausstossung eines Punktes, der eine Grösse hat, vorstellen wollte; eben so, als wie wenn man ein Bret zersäget, die Länge der beyden Stücken, der Länge des Ganzen nicht gleich ist, weil die Breite der Säge abgehet. Daher nimmt man lieber den Punkt ohne Grösse an, so bleibet die Summe der Theile dem Ganzen allezeit gleich, man setze auch, daß eine Linie noch so oft getheilet werde. Bey der Application mögen die Künstler zusehen, wie sie eine

Warum sie angenommen werden müssen.

sol-

lung des Raumes in den Gedanken auf die Theilbarkeit der Substanz ausser den Gedanken. Folgt es denn z. E. daß, wenn ein Regiment Soldaten auf ein Feld gestellet ist, wo zehn tausend Mann Platz haben, daß deßwegen das Regiment aus so viel Personen bestehet? Ich sage, es folgt deßwegen nicht, weil man von einer möglichen Abtheilung des Raumes auf wirkliche Einheiten, die denselben einnehmen, nicht schlüssen kan. Allein so wenig man auf die Zahl der Einheiten schlüssen kan, eben so wenig kan man auch überhaupt schlüssen, daß sich in irgend einem Raume deßwegen auch wirklich unterschiedene Einheiten, und nicht vielmehr ein einfaches und unzertrennliches Ganzes befinde, weil man in dem Raume noch Theile unterscheiden kan. Die Einfachheit und Zusammensetzung der Substanzen muß aus ganz andern Gründen beurtheilet werden. Wenn man beweisen will, daß eine Substanz einfach sey: So muß man entweder die Nothwendigkeit ihres Wesens erweisen können; oder man muß es aus der Natur der Kräfte, die sie besitzet, und der Wirkungen, die sie verrichtet, darthun können; oder man muß erweislich machen können, daß darinnen überhaupt nichts zu finden sey, was hinweg kommen könnte, wenn sie nicht ein vollständiges Ding zu seyn aufhören soll. Es scheinet zwar beqvem zu seyn, die Einfachheit eines Dinges daraus zu schlüssen,

Wie die Einfachheit der Substanzen erwiesen werden muß.

Redekunst Ungereimtheiten Schuld geben wollte, weil er gesagt hätte, in einer pathetischen Rede müßten Figuren seyn, daraus man denn hernach folgerte, daß er glaubte, eine Rede wäre kein relativisches, sondern ein körperliches Ding. Denn wo Figuren wären, da wären auch Körper. Jedweder würde wider ein solches Verfahren einwenden, daß eine Figur in der Redekunst etwas anderes heisse, als im gemeinen Leben, und daß man von der im gemeinen Leben üblichen Bedeutung des Wortes Figur nur Gelegenheit zu derjenigen genommen habe, welche es in der Redekunst hat. Eben so verhält es sich mit der gedoppelten Bedeutung des Wortes Ausdehnung, welche in der Philosophie von den Substanzen, und in der Mathematik, wenn sie eine extensio continua seyn soll, vom Raume abstrahiret wird. Wenn man dahero einem Schuld giebt, er statuire Widersprüche, nemlich einfache Dinge, welche ausgedehnt und also zusammengesetzt wären: So darf er nur antworten, daß die Worte einfach und zusammengesetzt im Subiecto im philosophischen Verstande, im Praedicato aber im mathematischen Verstande genommen werden; da denn aber aller Widerspruch aufhöret. Nemlich man saget hierdurch nur so viel, man glaube, daß in einer Substanz nichts wahrhaftiges trennbares sey, obgleich, wenn man den Raum, in welchem sie sich befindet, sich in Gedanken

schen Begriffen entgegen setzet, die Fähigkeit der Einbildung nennet. In dieser Bedeutung kommt freylich der angeführte Umstand von der Einbildung her. Allein so gehöret er ja zu der wesentlichen Vollkommenheit des Verstandes. Weil man aber in einer andern Bedeutung unter dem Worte Einbildung dasjenige versteht, wovon man sich fälschlich und aus blosser Verwirrung der Dinge überredet: So muß man sich hüten, daß man nicht der Einbildung in der letztern Bedeutung zuschreibe, was man von ihr in der erstern Bedeutung sagen kan. Die Kennzeichen, wodurch solche Verwirrung zu verhüten ist, sind schon § 50 erkläret worden.

§ 119.

Beweis, daß die einfachen Theile, daraus die Körper bestehen, nicht im mathematischen Verstande einfach sind.

Zum andern was insonderheit die einfachen Theile anlanget, daraus die Körper bestehen: So muß man entweder annehmen, daß ein iedwedes materiales Theilgen ins unendliche getheilet sey, oder man muß zugeben, daß die einfachen Theilgen, daraus es bestehet, nicht im mathematischen Verstande einfach sind, sondern Seiten haben, und daß dieses auch von der allerkleinesten möglichen Substanz gelte. Ich sage, man müsse entweder eine unendliche Theilung annehmen. Denn es wird sich iedermann bewußt seyn, daß bey einer iedweden gedachten Theilung noch allemal Theile herauskommen, welche eine Seite haben. Denn sie müssen ja in irgend einem Punkte von den Nebentheilen abgeson-

Erster Beweis, weil die Materie sonst ins unendliche getheilet seyn müßte.

Bey einer endlichen Theilung kömmt man

neste Theil eines Körpers ein pars aliquota von demselben, welcher demnach zu dem Ganzen ein Verhältniß hat. Mithin muß er auch mit dem Ganzen eine ähnliche Grösse haben. Denn unähnliche Grössen können kein Verhältniß haben. Da nun das Ganze eine quantitas continua ist: So muß auch an iedwedem parte aliquota eine quantitas continua statt finden.

ist kein pars aliquota vom Ganzen.

Anderer Beweis.

Aus mathematisch einfachen Dingen kan keine quantitas continua entstehen.

Ferner, wenn man setzen wollte, daß die einfachen Substanzen, aus welchen die Körper bestehen, selbst keine quantitatem continuam hätten: So ist auch keine Zusammensetzung derselben möglich, durch welche eine quantitas continua daraus werden könnte. Wenn man etliche Einheiten zusammen nimmt: So wird zwar eine quantitas discreta, nemlich eine Anzahl Einheiten, daraus. Soll aber das herauskommende Ganze eine quantitas contimia seyn: So müssen schon die Theile, daraus es erwächst, eine quantitatem continuam haben. Denn sie müssen ja einander berühren können, und in irgend einer Direction zusammengesetzt werden. Mithin müssen sie Seiten haben.

Worinnen der absolute Begriff der Berührung bestehet.

Wir haben oben § 114 die Berührung relativisch definirt, und gesagt, sie bestehe in einer solchen Art des Zugleichseyns zweyer Dinge, da sie zwar ausserhalb einander, iedoch dergestalt neben einander sind, daß nichts darzwischen seyn kan. Wenn man nun auf das absolute Achtung giebt, was man in dem Begriffe der Berührung

trachtungsart nach unterschieden. Hätten nun die einfachsten Theile keine Seiten, so könnten sie auch nicht beweget werden. Denn zu aller Bewegung wird erfordert, daß dasjenige, was beweget wird, eine Seite gegen den Terminum a quo, und eine gegen den Terminum ad quem kehren könne. Wenn aber die einfachen Theile der Körper nicht beweget werden könnten: So gehöret es nicht etwa nur unter die noch nicht erfundenen Wahrheiten, wie gleichwohl die Bewegung des Körpers möglich sey, sondern es ist widersprechend zu sagen, daß der Körper bey Setzung solcher Erdichtungen der Bewegung fähig bleiben könne. Nun aber ist gewiß, daß die Körper beweget werden, folglich ist auch gewiß, daß die einfachen Theile, daraus sie bestehen, beweget werden, und also die mathematische Einfachheit zwar ein nützliches Abstractum sey § 115, welches aber in der Welt kein ihm correspondirendes wirkliches Object hat, noch haben kan. Ja was könnte man sich auch von der Welzung des mathematischen Punktes selbst, wodurch die Linie beschrieben werden soll, vor einen Begriff machen, wenn man nicht während der Bildung der Gedanke sich den Punkt mit einer Grösse vorstellte, ob man gleich in der Definition die Grösse von ihm verneinet, oder vielmehr, so viel möglich, nicht betrachtet wissen will? Aus dem bisherigen erhellet, daß auch nicht einmal die kleinsten möglichen

sie stritte auch mit denen mathematischen Definitis selbst.

Ob zum wenigsten alle einfache

mit welchem es auch anders bewandt seyn könnte, und zwar wiefern es anders seyn könnte, das ist, wo das Ding auch nicht seyn oder von einer andern Beschaffenheit seyn könnte, wiefern es also seyn könnte.

§ 121.

Was der Grund der Nothwendigkeit und Zufälligkeit ist.

Da nun alle wahre Möglichkeit ihren Grund in der Verknüpfung des möglichen Dinges mit gewissen existirenden Dingen hat, in denen die Kraft liegt, dasselbe hervorzubringen § 56: So gründet sich alle Nothwendigkeit darauf, daß ein Ding, wiefern es nothwendig genennet wird, auf gewisse Weise ist, und keine Ursache da ist oder möglich ist, welche machen könnte, daß es nicht, oder anders sey. Und eben deßwegen, weil die Conclusion nicht weiter als ihr Beweisgrund gelten darf, so kan es auch nur in sofern nothwendig genennet werden. Mit dem Zufälligen verhält sich die Sache umgekehrt, nemlich der Grund der Zufälligkeit liegt darinnen, daß das Zufällige von einer Ursache hervorgebracht werden muß, ohne welche es nicht seyn könnte, und bey deren Veränderung es anders seyn würde. Man verwirre das Zufällige im metaphysischen Verstande (*contingens*) nicht mit dem Zufälligen im logicalischen Verstande (*accidentibus praedicabilibus* § 30).

§ 122.

Kennzeichen des Nothwendigen

Da nun aber dieses das Kennzeichen des Möglichen ist, wenn sich etwas denken läßt

§ 56,

dere Eigenschaften haben kan, weil nemlich, wenn man eine Eigenschaft des Grundwesens hinweg lassen wollte, man auch die übrigen zugleich aufheben, oder ihre Wirklichkeit unmöglich machen würde. Ein zufälliges Wesen ist, da unter denen, zum Grundwesen gehörigen Eigenschaften, auch eine oder die andere hinweg seyn könnte, ohne daß hiermit die Existenz der übrigen unmöglich gemacht wird. Von dieser Eintheilung der Wesen ist schon § 42, 43, bey der Abhandlung von dem Grundwesen der Dinge ausführlich geredet worden, welches der geneigte Leser hier zu wiederholen belieben wird.

§ 124.

Was die Nothwendigkeit der Existenz ist.

Die Existenz eines Dinges ist nothwendig, wenn und wiefern das Nichtseyn desselben nicht möglich ist. Man redet alsdenn entweder von der Nothwendigkeit der Existenz eines Dinges, welches beständig vorhanden ist und niemals nicht gewesen ist; Oder man untersuchet die Existenz eines solchen Dinges, welches nicht immer gewesen ist, auch wohl von nun an nicht immer seyn wird, und fraget, ob die Existenz desselben zu der Zeit, da es ist, nothwendig oder zufällig sey. Man siehet leicht, daß die Existenz solcher Dinge in verschiedener Absicht nothwendig und zufällig heissen kan. Daher ist die Nothwendigkeit der Existenz zweyerley. Sie ist entweder *Necessitas independentiae*, oder die Nothwendigkeit eines beständigen

Eintheilung der Nothwendigkeit der Existenz in necessita-

gen

ausüben, oder uns Schuld zuziehen, Lob oder Strafe verdienen können. Dieser Unterschied aber fiele hinweg, wenn man nicht in der Reyhe der Ursachen, auf welche sich das hypothetische Nothwendige gründet, irgend einmal auf eine solche Ursache käme, welche ihre Action bey eben den Umständen hat unterlassen können, so daß ihre Action gar nicht, auch nicht einmal hypothetice, nothwendig gewesen ist. Denn wenn alle Ursachen bey den Umständen, da sie agirt haben, das Agiren nicht haben unterlassen können: So ist das Gegentheil von keiner Action wahrhaftig möglich gewesen, § 56. Folglich sind sie alle nothwendig gewesen. Nun mag diese Reyhe der einander determinirender Gründe unendlich fortgehen, oder man mag zuletzt auf etwas unmittelbar nothwendiges kommen: So bleiben die Folgen in beyden Fällen schlechterdings nothwendig, und müssen zu der Zeit, wenn sie sind, eben so nothwendig da seyn, als wenn sich ihr Gegentheil unmittelbar und überhaupt nicht hätte denken lassen. Denn das widersprechende ist allezeit in einerley Grade unmöglich, es mag der Widerspruch mit dem obersten Kennzeichen der Wahrheit mittelbar oder unmittelbar klar gemacht werden können. Und demnach muß sich die hypothetische Nothwendigkeit zuletzt allemal auf erste freye Grundthätigkeiten gründen. Daß dergleichen möglich sind, ist schon § 82, 83 erwiesen. Mehr aber

Das übrige ist bey der Lehre vom Fato zufällig, und in der determinirten Natur der Gründe, welche die ganze Reyhe ausmachen sollen, gehen alle Secten der Fatalisten von einander ab. Wenn der determinirende Grund eines Dinges aus unterschiedenen Theilen bestehet: So kan man zwar iedweden Theil als die Bedingung ansehen, unter welcher man sagen kan, daß die Conclusion aus dem übrigen Theile des determinirenden Grundes folgen könne. Allein man betrügt sich, wenn man deßwegen meynet, daß die Conclusion auch an den ganzen determinirenden Grund allezeit nur durch eine hypothetische Nothwendigkeit verknüpft sey. Man weichet ganz von dem Zwecke ab, um welches willen man nach der hypothetischen Nothwendigkeit fraget. Denn wenn die Reyhe der determinirenden Gründe ohne Aufhören so fort gehet: So ist es vergeblich zu leugnen, daß dadurch nicht alles schlechterdings nothwendig gemacht werde, obgleich manches mittelbar, manches unmittelbar nothwendig wird.

§ 127.

Warnung vor dem Mißbrauche der characteristischen Begriffe des Nothwendigen und Zufälligen.

Ich muß hier noch eine Erinnerung machen, wie man die oben § 122 gesetzten characteristischen Definitionen des Nothwendigen und Zufälligen mißbrauchen könne, wenn man eine absolute Nothwendigkeit in der Folge aller Dinge glaubet, und sie doch unter dem Namen einer bloß hypothetischen Nothwendigkeit zu entschuldigen gedenket.

sich ihr Nichtseyn oder Andersseyn denken lasse: So wäre offenbar, daß er auf die vorgelegte Frage nicht richtig geantwortet hätte. Er gäbe damit nur zu verstehen, daß dasjenige, was nach göttlicher Absicht das Kennzeichen von der Zufälligkeit der Welt seyn sollte, in seinem Verstande vorhanden sey; daß er es aber dem ohngeachtet nicht als ein Kennzeichen gebrauche, sondern die Zufälligkeit der Welt dennoch leugne, welche er zugeben sollte. Zum andern kan auch derjenige, welcher zu allem, was geschiehet, völlig determinirende Gründe setzet, und davor hält, ohne dergleichen könne nichts durch bloß zureichende, aber freywirkende, Ursachen wirklich werden, nicht einmal nach seinem eigenen Systemate sagen, daß sich das Gegentheil von irgend etwas, das geschiehet, als wahrhaftig möglich denken lasse. Er behält nicht mehr als eine scheinbare Möglichkeit übrig, welche verschwindet, sobald er bedenket, was darzu gehöret, wenn nicht nur der Begriff eines Dinges gebildet werden, sondern wenn ein noch nicht seyendes Ding wirklich werden soll, als von welchen leztern eben hier die Frage ist. Denn wenn ein Ding, das nicht war, wirklich werden soll: So muß es durch eine zureichende Ursache entstehen. Ausserdem ist sein Entstehen oder Geschehen nicht möglich, weil dasselbe den höchsten Grundgesetzen der Wahrheit widerspräche § 31, und das thut nichts zur Sache, daß

iemand gewesen. Es ist davon nicht die Frage, wenn man einigen Dingen einen determinirenden Grund zuschreibet, sondern wenn man ihn von allen behauptet. Das wissen wir gar wohl, daß ein einzelnes Ding von einem determinirenden Grunde herkommen, und doch bloß hypothetisch nothwendig bleiben kan. Nemlich solches findet deßwegen statt, weil hiermit noch nicht geleugnet wird, daß die Reyhe der determinirenden Gründe sich irgendwo in einer freywirkenden Ursache ende. Aber wenn alles, was ist, seinen determinirenden Grund haben soll: So muß derjenige, der solches bejahet, entweder eine ganz allgemeine necessitatem consecutionis bey allen Dingen einräumen, oder er muß eine Wirkung ohne Ursache, oder eine Wirkung, welche mit ihrer Ursache streitet, vor ein mögliches Ding halten, und also sich selbst widersprechen. Z. E. wenn man vorgiebt, in dieser Welt erfolge alles, was darinnen einen determinirenden Grund hat, und was keinen hat, könne darinnen nicht erfolgen, Gott aber habe diese Welt erschaffen, weil sie die beste war, und eine andere Welt, als die beste, könne Gott nicht erschaffen: So machet man hiermit alles, was geschiehet, schlechterdings nothwendig. Denn das Gegentheil von dem, was geschiehet, soll allererst in einer Welt Platz finden, welche selbst nicht möglich ist, weil sie ein mit seiner Ursache streitender Effect wäre. Es ist vergeblich,

ben, daß keinem Dinge ein beständiges und nothwendiges Daseyn zukomme, ohne nur demjenigen, welches so vollkommen ist, daß das Nichtseyn seinem Wesen widerspricht, und daß hingegen alles, was anders beschaffen ist, zufällig sey. Da nun alles Zufällige in einem andern dergestalt gegründet ist, daß es von demselben als einer wirkenden Ursache hervorgebracht worden § 31: So muß alles das, dessen Nichtseyn sich denken läßt, seinen Ursprung von einem nothwendigen Dinge erhalten haben.

§ 109.

Wenn nicht alles nothwendig seyn soll: So muß es freywirkende Ursachen geben.

Wenn nicht alle Dinge überhaupt absolut nothwendig seyn sollen: So muß die Substanz, welche die andern alle hervorgebracht hat, ihre Action bey eben den Umständen haben unterlassen können, und also frey gewirket haben, § 82, 83. Ferner wenn nicht alle Begebenheiten, welche in der Welt geschehen, sowohl ihrer Möglichkeit als Wirklichkeit nach, der ersten Ursache, als einer determinirenden Ursache, sollen zugeschrieben werden können, sondern wenn eine wahre hypothetische Nothwendigkeit in der Welt statt finden soll: So muß es auch unter den zufälligen Substanzen einige geben, welche bey eben denselben Umständen agiren, und auch die Action unterlassen, oder anders einrichten, das ist, welche frey wirken können. Man kan auch deßwegen überhaupt die Zufälligkeit der Folge der Begebenheiten (contin-

Die Zufälligkeit der Folge ist eine mittelbare oder unmittelbare.

moralische Existenz zu. Es ist demnach die moralische Existenz diejenige Beschaffenheit eines Dinges, vermöge welcher man von ihm sagen kan, daß es geschehen soll. Eben so nennet man die moralische Unmöglichkeit diejenige Beschaffenheit eines Dinges, vermöge welcher es nicht geschehen darf. Die moralische Möglichkeit aber ist, wenn man von etwas, das den willkührlichen Thaten eines vernünftigen Geistes unterworfen ist, weder behaupten kan, daß es geschehen solle, noch auch daß es nicht geschehen solle; dahero es bloß geschehen darf, und in sein Belieben gestellet ist. Da nun Nothwendig heißt, was dergestalt ist, daß das Gegentheil nicht seyn kan: So appliciret man den Begriff der Nothwendigkeit auch auf die moralische Existenz und moralische Möglichkeit, welcher Gebrauch des Wortes mit der bisher erklärten ontologischen Bedeutung des Wortes Nothwendig und Zufällig nicht zu verwirren ist. Nemlich die moralische Nothwendigkeit ist dasjenige Verhältniß eines Thuns oder Lassens gegen gewisse vorausgesetzte Endzwecke, vermöge dessen es geschehen soll. Derjenige Zustand, in welchem eine moralische Nothwendigkeit zu etwas vorhanden ist, wird in weitem Verstande die Verbindlichkeit genennet. Die vorauszusetzenden Endzwecke, aus welchen die moralische Nothwendigkeit verstanden wird, sind entweder Gesetze, und also Endzwecke des Gesetzgebers, oder

Was die moralische Existenz, Möglichkeit oder Unmöglichkeit ist.

Was die moralische Nothwendigkeit und Verbindlichkeit ist.

Die Verbindlichkeit ist entweder eine gesetzliche, oder eine

necessitate consecutionis vor einerley annehme; hingegen mit dem Namen der moralischen Nothwendigkeit den vorhin angegebenen Begriff verknüpfe. Die necessitas consecutionis in den Körpern und in den Geistern sind nur zwey Unterarten. Weil sie aber in nichts, als in der Materie der determinirenden Gründe unterschieden sind: So machen sie keinen erheblichen, zum wenigsten keinen metaphysischen, Unterschied der Nothwendigkeit aus.

§ 132.

Eine Nothwendigkeit etwas zu thun oder zu leiden, welche von einem Grunde herrühret, der ausser demjenigen Dinge ist, darinnen die Veränderung vorgeht, und welcher gegen dasselbe nicht moralisch, sondern als eine physicalische Ursache wirket, und den Effect determiniret, heißt ein Zwang. Daher heißt, einen vernünftigen Geist zu etwas zwingen, so viel, als die Bemühung, etwas nicht zu thun, wider seinen Willen überwinden. Der Zwang nemlich wird dem Falle entgegen gesetzt, da die antreibende Ursache einen Geist nur veranlasset, seinen Vorsatz und Entschliessung zu ändern, weil ihm nun der Zweck selbst gefällt, darzu man ihn veranlaßt, ingleichen wo man seine Begierden und seinen Geschmack verändert, daß nun dasjenige ein Object seines Wollens wird, was es vorher nicht war. Bey dem Zwange hingegen wird nur die Action seiner Begierden oder seiner

Was Zwang und zwingen heisset.

Weiter darf man auch keinen moralischen Zwang im menschlichen Leben statuiren, oder etwan zur Entschuldigung anführen, als wiefern ausdrücklich präsumirt werden kan und darf, daß einer etwas dergestalt zu thun sey determiniret worden, daß er zu der Zeit selbst, da er es gethan, die Handlung verabscheuet hat, aber nur nicht hat vermeiden können, weil er sonst Endzwecke hätte müssen fahren lassen, welche fahren zu lassen ihm physice oder moraliter unmöglich gewesen. Aller übriger Zwang, welcher einem Menschen angethan wird, ohne daß seine wissentlich begehrten Endzwecke als eine Mittelursache darzwischen kommen müssen, heist ein physicalischer Zwang. Der Zwang überhaupt ist ferner einzutheilen in den äusserlichen und innerlichen. Die zwingende Ursache ist zwar allezeit ausserhalb demjenigen Dinge, darinnen durch den Zwang eine Veränderung vorgeht. Allein sie ist nicht allezeit ausser der gezwungenen Substanz. Denn ausserhalb einander seyn, heist nur so viel, als kein Theil, anklebende Eigenschaft, oder Determination des andern seyn, § 102. Der äusserliche Zwang ist, wenn die zwingende Ursache ausserhalb der gezwungenen Substanz ist. Der innerliche Zwang ist, wenn in der agirenden Substanz selbst ein Theil, Kraft oder Action in dem Zustande eines andern Theiles, einer andern Kraft, oder einer andern Action dergestalt etwas verändert, daß

Was der physicalische Zwang ist.

Was der äusserliche und innerliche Zwang ist.

Das IX Capitel.

Von dem Endlichen und Unendlichen.

§ 133.

Ein Ding, das Schranken hat, heißt endlich. Unendlich aber ist ein Ding, das keine Schranken hat. Da nun die Schranken nichts anders sind, als das Aufhören dessen, wodurch ein Ding gedacht wird, da nemlich das metaphysische Wesen desselben zu keinem höhern Grade weiter fortgehet, oder sich in keinen grössern Raum weiter ausbreitet, oder keine noch längere Dauer hat: So kan ein iedes Ding, das Schranken hat, vermehret werden, und eben dadurch, daß es vermehret werden kan, hat es Schranken. Das Kennzeichen aber, ob etwas vermehret werden kan, muß dieses seyn, daß man Achtung giebt, ob sich eine Vermehrung hinzu denken läßt. Etwas vollständiger kan man demnach die Begriffe also abfassen: Endlich ist dasjenige, dessen Realität vermehret werden kan, oder über welches sich ein grösseres denken läßt. Unendlich ist, dessen Realität sich nicht weiter, auch nicht einmal in Gedanken vermehren läßt, oder über welches kein grösseres gedacht werden kan. Es ist dahero ein iedwedes Ding entweder endlich oder unendlich. Von den Eigenschaften des Endlichen und Unend-

Erster Begriff des Endlichen und Unendlichen.

Fernere Erklärung.

Wie davon gehandelt werden soll.

§ 135.

Unterschied der wahren Unendlichkeit und der infinitatis progressiuae.

Mit allen diesen Arten der Unendlichkeit, da man schon sezet, daß dieselbe einem Dinge zukomme, verwirre man nicht diejenige Bedeutung des Wortes Unendlich, da man diesen Namen einer solchen Reyhe auf einander folgender Dinge beylegt, welche beständig zunimmt. Man kan dieselbe *Infinitatem progressiuam* nennen. Eine solche Reyhe ist und bleibet in der That allezeit endlich. Ich meyne die Summe dessen, was davon auf einmal existiret, ist allezeit endlich, nur daß iedesmal noch mehr hinzu gesetzt werden kan. Von dergleichen Art ist die Dauer eines hervorgebrachten Dinges, welches niemals wiederum aufhöret, welches also einen Anfang, aber kein Ende hat. Man nennet dergleichen Dauer *Aevum*. Eben dergleichen Infinitatem progressiuam kan man sich auch vorstellen, wenn man der vergangenen Zeit nachdenket. Man denke so weit in die Ewigkeit hinaus, und so viel Jahre als man nur will, so ist dasjenige, was man positiv denket, allemal eine endliche Zeit, zu welcher sich aber immer noch mehr hinzu setzen läßt. Von dergleichen Infinitate progressiua ist es auch zu verstehen, wenn man von unendlichen Flächen, Linien, Zahlen in der Mathematic redet. Denn dieses heißt nur so viel, man solle sich dieselben so groß gedenken, als man will, und eine solche Grösse derselben setzen, welche eine jede angegebene Bestimmung noch übertrifft.

Was Aevum heisset.

sey desselben gar nicht fähig, sondern sey selbst das erste und nothwendige Reale. Demnach ist eine Substanz, welcher die Unendlichkeit zukommt, ein nothwendiges Ding, alles aber, was endlich ist, ist zufällig. Ferner eine nothwendige Substanz ist einfach, § 130. Da nun eine unendliche Substanz ein schlechterdings nothwendiges Ding seyn muß: So ist der unendlichen Substanz die Einfachheit wesentlich, denen endlichen Dingen aber ist sie nur zufällig.

Die unendliche Substanz ist einfach.

§ 138.

Hieraus erhellet sogleich ein anderer Satz, nemlich daß einer Substanz entweder alle drey Arten der Unendlichkeit § 134 zukommen müssen, oder daß man ihr mit Vernunft gar keine Unendlichkeit, und also auch keine darunter einzeln, beylegen könne. Denn schriebe man einem vollständigen Dinge die Unendlichkeit des Wesens, aber nicht die Unendlichkeit der Existenz zu, so widerspräche man sich deßwegen, weil man ihm in der Unendlichkeit des Wesens alle mögliche Vollkommenheiten zugestünde, und ihm doch durch die Verneinung der Unendlichkeit der Existenz einige wiederum absprache, § 137. Damit man auch nicht etwa meyne, als würde hier nur aus einem angenommenen Begriffe geschlossen: So gebe man nur auf das Wesen des Verstandes selbst Achtung. Man wird finden, daß sich derselbe nicht beruhigen, noch eine Substanz glauben könne,

Einer wirklich unendlichen Substanz kommen alle Arten der Unendlichkeit zu.

gar kein Verhältniß gegen einander haben. Denn sollten sie ein Verhältniß haben, so müßte sich eine Zahl angeben lassen, wie das Endliche vermehret, oder wie vielmal es genommen werden müßte, wenn es dem Unendlichen gleich werden sollte. Man nehme aber auch eine Zahl an, so groß als man will, so wird das, was heraus kommt, endlich seyn. Und man kan voraus übersehen, daß man auf diesem Wege zwar das Endliche durch eine infinitatem progressiuam immer durch endliche Zusätze vermehre, niemals aber auf eine wirkliche Unendlichkeit, das ist, auf eine solche Grösse kommen werde, zu welcher sich nicht noch allemal hinzu setzen liesse. Folglich hat das Endliche zu dem Unendlichen kein Verhältniß.

§ 140.

Das Unendliche ist von dem Endlichen nicht bloß dem Grade sondern dem Wesen nach unterschieden.

Dasjenige, wodurch eine unendliche Substanz unendlich ist und seyn kan, muß die Beschaffenheit des innerlichen positiven Wesens derselben seyn, an welche das attributum der Unendlichkeit durch die determinirte Natur der Dinge überhaupt unzertrennlich verknüpft ist. Wiederum da das Endliche niemals unendlich werden kan: So muß das innerliche Wesen desselben es so mit sich bringen, daß die Unendlichkeit daran nicht verknüpft seyn kan. Folglich ist in iedwedem Wesen, sowohl in dem Wesen des Endlichen als Unendlichen, auch ausser dem Grade etwas, was in dem andern nicht ist. Demnach

welche man sich etwa nach der ersten Manier einbilden wollte, sind darinnen schon begriffen. Demnach ist dieselbe die wahre Kraft der unendlichen Substanz. Dannenhero hat eine unendliche Substanz nicht mehr als eine, nemlich die unendliche Kraft, das ist, diejenige, durch welche sie zu allen nur überhaupt an sich und zugleich möglichen Actionen, wie auch zu allen möglichen Wirkungen geschickt ist. Ihre Actionen sind hernach wohl unter einander selbst unterschieden, und durch den Unterschied derselben sind der unendlichen Substanz eben alle Dinge möglich. Allein dieses ist das sonderbare, daß ihre unterschiedene Actionen ihren Ursprung nicht aus unterschiedenen Kräften nehmen, sondern daß eine einzige zu allen hinlänglich ist, § 73. Indem wir aber sagen, die unendliche Kraft könne nur alle mögliche Actionen thun, ingleichen auch nur alle mögliche Wirkungen hervorbringen: So schlüssen wir hiermit nur das Widersprechende aus, und meynen, sie könne nur dasjenige thun, wovon in irgend einem, nemlich in einem unendlichen Verstande eine Gedanke seyn kan. Dasjenige, was uns nur unbegreifflich ist, worinnen aber iedoch kein Widerspruch angetroffen wird, dürfen wir derselben nicht absprechen, weil sich auf dasselbe die Gründe nicht schicken, warum wir etwas einem unendlich vollkommenern Wesen, als wir sind, als unmöglich absprechen dürfen, § 58. Indem wir dahero behaupten,

Jedoch sind die Actionen der unendlichen Kraft unter einander selbst unterschieden.

Der unendlichen Kraft ist alles möglich, was keinen Widerspruch enthält.

haupt, oder wenigstens zu der Zeit, keinen grössern hervorbringen kan, wie aus dem Begriffe der Endlichkeit erhellet. Denn iedweder Effect ist endlich, folglich läßt sich über iedweden Effect noch ein grösserer denken, und dieses geht durch eine Infinitatem progressiuam ohne Aufhören so fort. Wäre nun irgend ein Effect vor die unendliche Kraft der höchstmögliche: So liesse sich ja eine Kraft denken, welche einen noch grössern Effect hervorbringen könnte, und folglich wäre iene nicht unendlich. Die unendliche Kraft demnach muß die Schranken ihrer Wirkungen willkührlich, nemlich um gewisser Zwecke willen oder aus ganz freyem Belieben, bestimmen.

Eine iede endliche Kraft aber hat ihren gemessenen höchstmöglichen Effect.

Die unendliche Kraft bestimmet die Schranken ihrer Wirkungen willkührlich.

§ 144.

Alles Endliche ist von einer Ursache hervorgebracht, weil sich das Nichtseyn desselben denken läßt, § 33. Dieses gilt dahero auch von den einfachen endlichen Substanzen. Nun hat das Unendliche die Kraft, die einfachen endlichen Substanzen hervorzubringen. Denn da es nichts widersprechendes ist zu sagen, daß eine einfache endliche Substanz durch die Kraft einer Ursache zu seyn anfange, da sie zuvor nicht war: So gehört die Hervorbringung der einfachen endlichen Substanzen mit in die Reyhe der möglichen Wirkungen. Die unendliche Kraft aber soll alle mögliche Wirkungen thun können, § 142. Hingegen haben wir nicht den gering:

Alle endliche einfache Dinge sind von der unendlichen Substanz hervorgebracht.

Ein endliches Ding aber

wider den Satz von der zureichenden Ursache, § 31. Hingegen der Satz von der Zufälligkeit § 33, welcher unserm Verstande ebenfalls wesentlich ist, erfordert, es zuzugeben. Hierzu kommt, daß, wenn eine unendliche Substanz ist, gar keine Schwierigkeit daraus zu machen ist, wenn ein endlicher Verstand von dem Wesen und Thätigkeiten derselben keine anschauende Erkenntniß hat. Er kan vielmehr dieselbe nicht haben, die unendliche Kraft müßte sie ihm denn vielleicht unmittelbar geben wollen. Dahero verlieret der Beweisgrund, aus welchem wir sonst von der Unbegreifflichkeit der Sache auf die Falschheit derselben schlüssen, sogleich alle Application, so bald er dazu angewandt wird, daß man der unendlichen Kraft ein Vermögen, welches doch nichts widersprechendes hat, absprechen will. Da die Unbegreifflichkeit nicht einmal ein hinlänglicher Grund ist, einen Künstler zu beschuldigen, daß er sich eines vorgegebenen Kunststücks vergeblich rühme; und wir ihm vielmehr glauben, daß er das vorgegebene wirklich leisten könne, wenn ihn einige Gründe der Wahrscheinlichkeit bey uns in Credit setzen: So dürfen wir der unendlichen Kraft das Vermögen, einfache Substanzen hervorzubringen, noch viel weniger absprechen. Und der Satz von der Zufälligkeit, welchem wir sonst im gemeinen Leben beständig folgen, wird doch wohl bey uns so viel als in dem ange-

sprechen soll, einfache Substanzen hervorzubringen, und zu vernichten.

So können endliche Substanzen sowohl durch thätige Kräfte § 79, als auch durch das blosse Daseyn ihres Subjects oder gewisser Eigenschaften desselben etwas anderes verursachen. Es läßt sich aber daraus nur folgendes begreiffen. Wenn endliche Substanzen ausser sich wirken: So können sie nur schon vorhandene Dinge berühren, bewegen, theilen, zusammensetzen, mancherley Verhältnisse zwischen ihnen hervorbringen, und durch Hülfe der beywirkenden eigenen Kräfte der Objecte in dem innerlichen Zustande derselben diejenigen Veränderungen veranlassen, deren Entstehung oder Möglichkeit schon durch die in der Natur vorhandenen Gesetze der Actionen, an die äusserlichen Veränderungen, als an Bedingungen verknüpft sind. Es können nemlich dadurch die vorher schon vorhandenen Grundkräfte der Objecte in Action gebracht, oder in ihren Graden, Richtungen und Verhältnissen verändert werden. In sich selbst aber können die endlichen Substanzen nichts anders, als ihre schon zuvor in ihnen liegenden thätigen Grundkräfte, dafern sie dergleichen haben, gebrauchen, richten, erwecken, dem Grade der Lebhaftigkeit und Vollkommenheit nach erhöhen, oder auch die Lebhaftigkeit vermindern oder gar verhindern. Und zwar muß dieses alles nach denen, ohne ihr Zuthun schon in der Natur festgestellten Gesetzen der Actionen geschehen. Ich kan sicher postuliren, daß man in keinem

einzi-

muß darauf mit Unterschied geantwortet werden.

§ 147.

Was vermindert werden kan, ist endlich, eben sowohl als das, was vermehret werden kan, § 141. Hieraus verstehet man zuvörderst, daß keine Zahl von unserm Verstande positiv als unendlich gedacht werden kan. Denn was erstlich die Vermehrung anbetrifft: So ist gewiß, daß wir keine Zahl denken können, zu welcher sich nicht noch hinzu setzen liesse. Mithin ist eine iedwede Zahl, welche wir denken können, endlich, und wenn wir von unendlichen Zahlen reden: So ist es nur von einer infinitate progressiua § 135 zu verstehen, d. i. von einer solchen, welche grösser als iede angegebene bestimmte Zahl ist, welche wir uns also so groß vorstellen dürfen, als wir wollen. Eben so wird sich iedweder bewußt seyn, daß sich eine iede Zahl, die wir denken können, auch vermindern läßt.

In unserm Verstande ist keine unendliche Zahl möglich, weil sie allezeit vermehrt und vermindert werden kan.

§ 148.

Wenn wir nun aber nach der Möglichkeit einer unendlichen Zahl nicht eben in unserm Verstande, sondern überhaupt, fragen, und zwar eine solche Zahl meynen, deren Einheiten sich unter einander nicht als Ursachen und Wirkungen verhalten sollen: So muß man vor allen Dingen Acht haben, ob die Vermehrung oder Verminderung, welche sich mit der Zahl, nach deren Unendlichkeit gefraget wird, vornehmen läßt, auch etwas reales

Wenn man nach der Möglichkeit einer unendlichen Zahl ausserhalb unserm Verstande fraget, so muß man zusehen, ob die Vermehrung oder Verminde-

Erweget man ferner, daß alle endliche Substanzen zufällig, und von der unendlichen Kraft hervorgebracht sind, auch durch dieselbe wiederum vernichtet werden können § 144: So ist noch anderweit klar, daß, wenn man deren etliche abrechnet, die gedachte Verminderung etwas reales sey. Denn die abgerechneten Einheiten können durch die unendliche Kraft in der That vernichtet werden, so daß die andern übrig bleiben. Es hätten auch die übrigen können hervorgebracht werden, ohne daß diese mit entstanden wären. Redet man endlich von Einheiten, die von einander hinwegkommen können, so daß wenigstens die eine, von welcher man die andere abgesondert hat, nach geschehener Absonderung noch immer zu seyn fortfähret: So hat man ja schon eben dieser Trennbarkeit wegen etwas realiter mögliches, wenn man sich die Verminderung einer solchen Zahl vorstellet. Nun aber ist alles, was vermehrt oder vermindert werden kan, in wiefern es vermehrt oder vermindert werden kan, nothwendig endlich. Wo derowegen diese Vermehrung oder Verminderung etwas reales ist, da ist auch nothwendig eine wahrhafte Endlichkeit vorhanden. Hieraus verstehet man demnach von der Unendlichkeit der Zahlen folgende Hauptsätze. 1) Es ist keine unendliche Zahl möglich, deren Einheiten wirkliche und von einander unterschiedene vollständige Dinge wären.

Regeln von der Unendlichkeit der Zahlen.

genommen und betrachtet werden, welche keine vollständigen Dinge und auch keine Veränderungen endlicher Dinge sind, kan zwar von uns nicht positiv als unendlich gedacht werden; allein wir haben keinen Grund zu sagen, daß sie endlich seyn müßte. Denn wenn man sagen wollte, sie könnte nicht unendlich seyn, so müßte man sich darauf beruffen, daß sie vermehrt oder vermindert werden könnte. Da nun aber diese Vermehrung oder Verminderung nichts reales ist: So kömmt auch in die Conclusion nichts reales, und mithin wird die Möglichkeit ihrer Unendlichkeit nicht widerleget. Es folgt nur so viel daraus, daß wir dieselbe, so weit wir sie positiv denken, oder so weit wir endliche und zufällige Einheiten unterlegen, als endlich denken müssen. Im leztern Falle ist offenbar, daß eine Verwirrung vorgehe. Im erstern Falle aber ist unleugbar, daß die Nothwendigkeit, dieselbe als endlich zu denken, zum wenigsten eben so leichte von der Einschränkung unseres Verstandes, als von der Natur der Sache herkommen könne, § 58. Z. E. man hat keinen Grund, die Menge der Thätigkeiten des göttlichen Verstandes, wodurch alle mögliche Dinge vorgestellet werden, vor endlich zu halten. Allein sie sind auch keine abgesonderte oder zufällige Dinge.

zum Grunde gelegt habe, welche einander contradictorisch entgegen gesetzt sind, da also keine dritte statt findet.

§ 150.

Erläuterung, warum man schlüssen kan, daß wen̄ alle Glieder einer Reyhe von Ursachen und Wirkungen hervorgebracht sind, auch die ganze Reyhe hervorgebracht sey.

Indem ich geschlossen habe, daß, wenn alle Glieder einer Reyhe hervorgebracht sind, auch das Ganze hervorgebracht seyn müsse: So habe ich nach der Regel geurtheilet, daß was allen Theilen zukommt, die das Ganze ausmachen, und doch nicht ein abstractum eines Theiles ist, wiefern er als ein Theil betrachtet wird, das ist ein solches, welches von seiner Grösse, oder der Bestimmung seiner Einschränkung hergenommen ist, dasselbe komme auch dem Ganzen zu. Diese Regel ist unmittelbar durch den Satz vom Widerspruche klar. Denn das Ganze ist, von seinen Theilen zusammen genommen, nicht weiter als nach unserer Betrachtungsart unterschieden. Daher was von ihm gilt, wenn man sich alle Theile desselben mit deutlicher Unterscheidung vorstellt, das gilt auch von ihm, wenn man es sich als ein Ganzes vorstellet. Nur diejenigen Begriffe sind davon abzusondern, da man sich den Theil als einen Theil vorstellt, und seine Grösse, und Bestimmung seiner Einschränkung betrachtet. Diese können dem Ganzen nicht zukommen, weil sie abstrahirt worden sind, indem man iedweden Theil als ein besonderes Ganzes ansahe, und seine eigene Grösse und Einschränkung betrachtete. Es ist eben so geschlossen, als wenn

mehreres abstrahiren, nemlich die Zusammensetzung und Ordnung der Theile, und was dadurch möglich wird. Daher wenn man verneinender Weise schlüssen will, daß, was in keinem Theile ist, auch in dem Ganzen nicht sey: So muß es mit der Einschränkung geschehen, daß solches nur gelte, dafern nicht vielleicht von etwas die Rede ist, welches von dem Ganzen, wiefern es ein Ganzes ist, abstrahiret werden muß, das ist, welches nicht etwa die Grösse des Ganzen, oder die Ordnung der Zusammensetzung, wodurch dasselbe sein Wesen erhält, oder etwas, was darinnen seinen Grund hat, anzeiget. Ich hätte den Satz, daß, wenn alle Theile einer Zahl einmal nicht gewesen sind, auch die ganze Zahl einmal nicht gewesen sey, auch als ein Axioma ohne Beweis annehmen können. Ich habe aber die Art und Weise, wie die Wahrheit desselben aus dem Satze vom Widerspruche erkannt wird, deßwegen ausführlich erläutern wollen, weil die Patronen der unendlichen Reyhen der Ursachen und Wirkungen demselben solche Schlüsse von den Theilen aufs Ganze, als Instanzen entgegen zu setzen pflegen, welche zwar ungereimt, aber auch unserm Exempel nicht ähnlich sind.

§ 151.

Noch eine andere Erläuterung der vorigen Art zu schlüssen.

Man kan sich eben dieses auch ferner noch also erläutern. Eine Reyhe von Ursachen und Wirkungen wird dadurch möglich, daß, so lange dieselbe fortgehet, die Glieder, wor-

verursacht worden ist, und also einen Anfang hat. Folglich widerspricht die Unendlichkeit dem Begriffe einer Reyhe von Wirkungen, und dieser widerspricht der Unendlichkeit. Folglich kan keine Reyhe von Wirkungen unendlich seyn. Da nun aus dem Begriffe einer Reyhe von Ursachen und Wirkungen folget, daß man sie als eine Reyhe von Wirkungen ansehen kan, das ist, als eine solche, deren sämmtlichen Gliedern das Prädicat einer Wirkung nothwendig zukommen muß: So kan keine Reyhe von Wirkungen und Ursachen unendlich seyn.

§ 152.

Einer Reyhe von Ursachen und Wirkungen kan nur infinitas progressiua zukommen.

Es bleibet also nur so viel übrig, daß bey einer Reyhe von Ursachen und Wirkungen bloß eine infinitas progressiua möglich sey, § 135. Dieselbe findet nicht nur in der Fortdauer derselben statt. Nemlich die Reyhe kan ohne Aufhören vermehret werden, ob sie gleich in der That allemal endlich bleibt. Sondern es findet auch eine solche infinitas progressiua statt, wenn man auf den Anfang einer vorhandenen Reyhe von Ursachen und Wirkungen hinaus denket. Man mache die Zahl der Tage oder Jahre, wie lange sie schon gedauert haben soll, in Gedanken noch so groß: So ist es doch allezeit möglich, daß sie noch eher hätte können angefangen haben. Und dieses gehet unendlich so fort. Es folget aber nur so viel daraus, daß einer Reyhe von Ursachen und Wirkungen eine iedwede Bestimmung

in der That pöbelhaft. Denn eine endliche Grösse kan zu der unendlichen niemals ein Verhältniß bekommen, man stelle sich dieselbe auch noch so groß vor. Bey einigen scheinet der Betrug hierbey dadurch erleichtert zu werden, weil währender Zeit, da sie sich eine allzugrosse Zahl vorstellen, ihr Verstand darüber ermüdet, da sie denn hernach die Untersuchung abbrechen, und am Ende selbst nicht wissen, was sie vor wahr oder möglich halten sollen.

der Unendlichkeit nicht genähert.

§ 153.

Nunmehro können wir eine wichtige Eigenschaft des Wesens einer unendlichen Substanz erweisen. Nemlich da eine iedwede Reyhe von Ursachen und Wirkungen endlich seyn muß: So kan auch dieselbe in dem innerlichen Zustande der unendlichen Substanz nicht statt finden. Mithin bestehet das Wesen derselben nicht aus einer Reyhe von innerlichen Veränderungen, deren eine die andere hervorbrächte. Denn diese Reyhe müßte endlich seyn, und wenn sie gleichwohl das Wesen der unendlichen Substanz ausmachen sollte: So müßte dieselbe zuvor gar kein Wesen gehabt haben. Ferner ist auch in der unendlichen Substanz überhaupt keine Reyhe von Veränderungen, die einander hervorbringen, möglich, auch nicht einmal eine endliche, welche von dem Grundwesen der Substanz ihren Anfang nähme. Denn

Das Wesen der unendlichen Substanz bestehet nicht aus einer Reyhe von Veränderungen.

In der unendlichen Substanz ist überhaupt keine Reyhe von Veränderungen,

so

So müssen alle Actionen derselben erste Actionen oder Grundthätigkeiten seyn, § 81, 82. Es gehöret demnach zu dem beständigen thätigen Wesen der unendlichen Substanz, daß durch die unendliche Kraft derselben alle die Thätigkeiten in ihr beständig vorhanden sind, welche nur möglicher Weise zugleich in einer Substanz seyn, und zur Vollkommenheit derselben gehören können: Und ferner daß zu allen Grundthätigkeiten der Freyheit § 83 beständig eine Möglichkeit in derselben liege. Wenn hernach die unendliche Substanz ausser sich wirket: So kan solches nicht anders als durch eine Grundthätigkeit der Freyheit, das ist, durch die Ausübung ihrer Kraft frey zu wirken geschehen. Alsdenn aber gehet nicht etwan in dem Wesen der unendlichen Substanz eine Veränderung vor. Sondern die unendliche Kraft, in welcher ihr Wesen bestehet, ist nur wirksam, und nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit der freyen Actionen, gehöret zu dem Wesen der unendlichen Substanz.

erste, oder Grundthätigkeiten. Folgerungen hieraus.

§ 155.

Hieraus folget weiter, daß auch die unendliche Substanz von keinem unendlichen Dinge etwas leiden kan, § 66. Denn es entstünde sonst eine Veränderung in ihr, welche keine Grundthätigkeit wäre. Folglich kan auch kein endliches Ding gegen das unendliche unmittelbar wirken. Denn

Die unendliche Substanz kan nicht leiden.

dieses

man auch die Ewigkeit leugnen müsse; man müßte denn etwa sagen wollen, daß die Ewigkeit nicht mehr als ein einziger Augenblick sey. Allein es sind hierbey folgende Umstände zu unterscheiden. 1) Daß die Ewigkeit nicht etwan ein einziger Augenblick sey, läßt sich durch den Satz des Widerspruchs begreiffen, wie schon § 55 gezeiget worden. Ferner 2) ist die Instanz von der Ewigkeit unserem Beweise von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reyhe von Ursachen und Wirkungen nicht ähnlich. Denn in der Reyhe von Ursachen und Wirkungen sind die Einheiten, welche wir unterscheiden, real, und durch die Natur selbst unterschieden. Die Umgränzung, welche der Effect hat, hat er nicht von unserm Verstande, sondern von seiner wirkenden Ursache. Bey der Reyhe von Augenblicken aber, welche wir in der Ewigkeit unterscheiden, verhält es sich ganz anders. Denn wenn in denselben nicht wirklich von einander unterschiedene Dinge, deren eins das andere hervorbringt, auf einander folgen, sondern die Substanz, deren Dauer betrachtet wird, sich selbst beständig ganz ähnlich bleibt: So ist die Umgränzung der Theile, welche wir uns in der Dauer derselben vorstellen, nur willkührlich. Wiefern man also aus der Reyhe von Augenblicken einen Schluß ziehen will, welcher dem unsrigen ähnlich ist: So muß man nicht von der Zeit im weiten Verstande, das ist von dem

quando überhaupt, sondern von der Zeit im engen Verstande reden, § 54. Alsdenn aber räumen wir auch ein, daß es folge, daß dieselbe nicht unendlich seyn könne. In der Dauer der unendlichen Substanz ist zwar eine unendliche Möglichkeit der Succeßion unterschiedener Dinge. Allein sobald man eine Succeßion unterschiedener Dinge als wirklich setzet: So läßt sich von der Vermehrung derselben keine andere als eine Infinitas progressiua gedenken, § 152. 3) Gleichwohl muß man eins von beyden nothwendig erwehlen. Entweder man muß eine unendliche Reyhe von Ursachen und Wirkungen annehmen, wider welche aber der obige Beweis aus dem Satze vom Widerspruche streitet, oder man muß eine erste Ursache zugeben. Und wenn man nicht wider alle Vernunft sagen will, daß die erste Ursache einmal zwar entstanden sey, aber ohne alle Ursache § 31: So muß man die nothwendige und unveränderliche Existenz einer unendlichen Substanz erkennen. Räumet man aber die Existenz derselben ein: So kan man, ohne sich selbst zu widersprechen, derselben auch die Prädicate nicht absprechen, welche zur Existenz gehören, zu denen auch das *Quando*, oder die Zeit im weitesten Verstande, zu rechnen ist. Soll ihre Existenz unendlich seyn: So muß sie zwar weder Anfang noch Ende haben, iedoch muß ihre Dauer eine wirkliche Dauer bleiben, in welcher sich

auch

auch Augenblicke unterscheiden lassen, nur daß sie wegen der Vollkommenheit der Substanz nicht durch auf einander folgende unähnliche Zustände unterschieden sind. Es ist hernach nicht zu verwundern, wenn wir die unendliche Existenz eben so wenig als die unendliche Kraft positiv denken und begreiffen können. Es ist also 4) zu merken, daß hier ein Fall vorkomme, da streitende Beweise zu entscheiden sind, und da es nach der logicalischen Regel geht *: Wenn zwey streitende Beweise in der Schlußart mit einander übereinkommen, oder sich doch auf Beweisgründe von gleicher Gültigkeit gründen; darinnen aber unterschieden sind, daß in dem einen willkührliche, in dem andern aber lauter reale Abstraction vorkommt: So muß der erste dem andern weichen, und es ist demonstrativ gewiß, daß die Ursache des Streites bloß von der Art unserer Vorstellungen herkomme, und an der Einschränkung unseres Verstandes liege, § 58. Nemlich hier kommen zwey Beweise vor, von einer ewigen Reyhe von auf einander folgenden Theilen der Zeit im weitesten Verstande, und von einer ewigen Reyhe von Wirkungen und Ursachen. Es scheinet, als ob man beyde Reyhen vor gleich möglich, oder vor gleich

* Siehe D. Adolph Friedrich Hoffmanns Vernunftlehre II Th. Cap. 7. § 16. pag. 1038. oder in der meinigen § 551.

führet haben, auch davon ohne Einschränkung gelten. Hingegen von dem andern Beweise, da man die Unmöglichkeit einer ewigen Dauer zu zeigen versuchte, hat man keinen Grund zu sagen, daß er in diesem Falle bündig sey. Denn da die Einheiten, welche wir unterscheiden, keinen realen Unterschied haben: So ist auch die Conclusion, welche wir durch den Satz vom Widerspruche aus dem idealen Unterschiede derselben heraus bringen, ebenfalls nur ideal. Zum wenigsten ist es eben so leichte möglich, daß sie nur ideal ist, als daß sie real ist. Daß sie aber in diesem Exempel nothwendig nur ideal sey, zeiget der Gegenbeweis, bey welchem sich an der Realität der unterschiedenen Glieder nicht zweifeln ließ; wannenhero die Conclusion desselben so gewiß ist, als der Satz vom Widerspruche, und der Satz der zureichenden Ursache, selbst gewiß ist. Dieser Gegenbeweis, sage ich, macht offenbar, daß die scheinbare Möglichkeit einer unendlichen Reyhe von Ursachen und Wirkungen wegen des ähnlichen Falles mit der unendlichen Reyhe der Theile einer unendlichen Dauer, sowohl als auch die vorgebliche Unmöglichkeit einer unendlichen Dauer, nichts anders als eine Frucht unserer Einschränkung sey. Die Beurtheilung dieser Sache wird eben dad[illegible] schwer, weil streitende Beweise zu [illegible]scheiden sind, welches allezeit sch[illegible] ist. Die Schwierigkeit aber [illegible] daher, weil man

zugleich viel auf einmal überdenken muß, worzu es manchem an Kraft, und manchem an Fleisse fehlet; und ferner, weil dergleichen Exempel von streitenden Beweisen nicht eben häufig vorkommen, daher sich viele darein, als in eine ungewöhnliche Sache, nicht sogleich zu finden wissen.

* *

Das X Capitel.

Von der Grösse.

§ 157.

Was die Grösse ist.

Wenn wir in einem Ganzen einerley Wesen etlichemal denken, d. i. wenn wir ein gewisses ihm zugeschriebenes Wesen darinnen mehr als einmal setzen: So schreiben wir ihm eine Grösse zu. Es ist also die Grösse (*quantitas*) diejenige Eigenschaft der Dinge, vermöge deren ein gewisses betrachtetes Wesen mehr als einmal darinnen gesetzet wird.

Alle vollständige Dinge haben eine Grösse.

Da wir nun das Einfache nicht empfinden können, und wenn wir es auch noch so anschauend erkenneten, dennoch Grade und willkührliche Theile darinnen annehmen könnten: So müssen wir zum wenigsten allen vollständigen Dingen eine Grösse zuschreiben, welche sich aber deßwegen nicht etwan allezeit auf eine reale Zusammensetzung in denenselben gründet.

Ob auch die unvollständigen Dinge eine Grösse haben.

Was die unvollständigen Dinge anlanget, sowohl die absoluten als relativischen, so muß man auf den Begriff derselben [illegible] geben, und zusehen, ob

ob das Wesen, dadurch sie gedacht werden, fähig sey, daß man es in einem Dinge mehr als einmal setzen, oder sich also vorstellen, und ihm also eine Grösse zuschreiben kan. Z. E. alle Kräfte und Fähigkeiten, ingleichen alle Ausdehnungen müssen eine Grösse haben, denn sie lassen sich mehr als einmal setzen und einem Dinge zuschreiben, da denn im erstern Fall Grade, und in dem andern Theile, die ausserhalb einander sind, entstehen. Hingegen die wirkliche Setzung der Existenz eines Dinges, wiefern sie bloß als eine Existenz betrachtet wird, läßt vermöge ihres Begriffs keine Grösse zu. Ich meyne unter zwey Dingen, die einmal als existirend gesetzt werden, existirt das eine nicht mehr als das andere. Bey den Verhältnissen findet sich auch dergleichen Unterschied. Z. E. die mathematischen Verhältnisse sind keiner Grösse fähig, z. E. wenn sich zwey Zahlen als halb und ganz verhalten, und man setzet iedwede noch so vielmal, und nimmt sie hernach wiederum zusammen: So verhalten sie sich immer noch als halb und ganz, und das Verhältniß kommt ihnen iezt nicht mehr als zuvor zu, denn der Begriff leidet es nicht, wie bald erhellen soll. Hingegen die moralischen Verhältnisse z. E. die Schuld, Befugniß, der Werth, u. s. f. sind allerdings einer Grösse fähig. Wo eine Grösse vorhanden ist, da läßt sich entweder noch eine Vermehrung derselben hinzudenken, oder nicht. Im ersten

Die Grösse ist entweder endlich oder unendlich.

nemlich einer Zahl § 91, und endlich die Grösse der Verhältnisse, § 28.

§ 159.

Wenn wir uns eine Grösse deutlich vorstellen und sie von andern unterscheiden wollen: So müssen wir sie messen, das ist, wir müssen sie gegen ein anderes Ding, dessen Grösse uns bekannt ist, halten und bestimmen, wie sie sich gegen einander verhalten. Die Bestimmung der Grösse (*Magnitudo*) ist nicht mit der Grösse überhaupt (*Quantitate*) oder mit der Art der Grösse, welche einem Dinge zukommt, zu verwirren. Die Bestimmung der Grösse setzet man den Eigenschaften eines Dinges entgegen, weil nemlich eben nach der Grösse dererselben gefragt wird. Hingegen daß ein Ding überhaupt eine Grösse habe, ingleichen daß es diese oder iene Art von Grösse habe, gehöret selbst unter die Eigenschaften, welche man der Grösse entgegen setzet, wenn man sagt, daß zwey Dinge nicht bloß *quantitate*, sondern *qualitate* unterschieden sind.

Was messen heißt.

Wie quantitas und magnitudo unterschieden sind.

§ 160.

Das Verhältniß der Grössen ist die Art und Weise, wie in den Gedanken eine von der andern hinweggenommen werden kan. Man stellet sich dasselbe, wenn man es bestimmet, entweder mit vollkommener oder unvollkommener Determination vor. Mit unvollkommener Determination stellet man sich das Verhältniß der Grössen vor,

Was das Verhältniß der Grössen ist.

Die Vorstellung desselben geschieht entweder mit vollkomener oder unvoll-

§ 161.

Wenn zwo Grössen einander ungleich sind: So kan man sie auf zweyerley Art von einander abstrahiren; daher auch zweyerley Arten von Verhältnissen entstehen. Denn man stellet sich entweder vor, wie viel zu der einen hinzugesetzt, oder von ihr weggenommen werden muß, wenn sie der andern gleich werden soll. Dieses heißt das arithmetische Verhältniß, oder der Unterschied (Differentia); oder man bestimmet, wie vielmal die eine genommen werden muß, wenn die andere herauskommen soll, dieses heißt das geometrische Verhältniß, oder auch das Verhältniß im engern Verstande. Diejenige Zahl, welche das geometrische Verhältniß ausdrücket, heißt *Exponens rationis*. Die Aehnlichkeit der Verhältnisse heißt die Proportion, daher auch die Proportion entweder eine arithmetische oder geometrische ist.

Was das arithmetische und geometrische Verhältniß ist.

Was exponens rationis heißt.

Was die Proportion ist.

§ 162.

Hieraus lassen sich sogleich folgende Sätze begreiffen: 1) Unähnliche Wesen können, wiefern sie unähnlich sind, ihrer Grösse nach unmittelbar nicht mit einander verglichen werden, noch ein Verhältniß haben. Denn die Theile, die man in der einen denket, können unter einer Zahl, darinnen man sich Theile von der andern Art vorstellet, nicht begriffen seyn, und also auch nicht daraus abstrahiret werden. 2) Jedoch können wohl unähnliche Grössen mittelbar

Lehrsätze von den Verhältnissen der Grössen.

mit

lebhaft zu machen oder zu erhalten. Hernach aber können ja wohl zweyerley Bestrebungen nach Begriffen mit einander verglichen werden, und auch einander widerstreiten. Eben so meynet man es auch, wenn man sagt, der Widerstand des Körpers könne bey gewissen Umständen grösser seyn, als die innerliche Thätigkeit der Seele, welche in einem Denken oder Wollen bestehet, zu überwinden vermag; daher denn dieselbe durch Schuld des Körpers verhindert werden könne. Nemlich man setzet alsdenn voraus, daß nach einem Gesetze der geistigen Actionen gewisse geistige Veränderungen an eine gewisse Bewegung der Substanz des Geistes dergestalt verknüpft sind, daß iene geschehen, so bald diese geschieht, oder daß wenn iene geschehen, diese mit geschehen muß. Hernach setzet man ferner, daß die Kraft der Seele, weil sie endlich ist, auch in ihrer Substanz nur ein Bestreben nach einer Bewegung von einer gewissen Grösse hervorbringen könne. Diesem kan aber ein anderes Bestreben nach Bewegung, welches in dem Körper durch äusserliche Ursachen veranlasset wird, entgegen stehen. Da nun zwey Bestreben nach Bewegung ein ähnliches Wesen haben: So können sie mit einander verglichen werden, und ein Verhältniß haben. Es wird also dem Widerstande des Körpers und der thätigen Kraft der Seele ein mittelbares Verhältniß vermittelst eines ähnlichen Effectes

angeben kan, unter der Bedingung, wenn man die Einheit deutlich denket.

§ 164.

Wir können aber auf zweyerley Weise zu diesem Zwecke gelangen, ich meyne darzu, daß wir eine Grösse uns in deutlichen Theilen vorstellen, welche wir als Einheiten der Zahl betrachten, wodurch wir die Grösse ausdrücken. Nemlich die Theile, welche wir unterscheiden, sind entweder durch die Natur selbst unterschieden, oder wir unterscheiden sie willkührlich. Wenn wir solche Theile unterscheiden, die durch die Naur selbst unterschieden sind: So sind dieselben entweder zusammengesetzte Dinge, welche die Umgränzung ihrer Zusammensetzung durch die Natur selbst empfangen haben, z. E. wenn man die Bäume in einem Walde zusammenzehlet; oder sie sind einfache Dinge, deren Grösse nur noch aus idealen Theilen bestehet. Die Bestimmung einer Grösse durch solche Theile, welche die Natur selbst unterschieden hat, kan man die absolute Bestimmung einer Grösse nennen. Wenn man eine Grösse durch willkührlich angenommene Theile deutlich bestimmet: So vergleichet man sie mit einer andern Grösse, von welcher wir schon einen deutlichen Begriff haben, und bestimmet, ob sie derselben gleich sey, oder wie vielmal die eine in der andern enthalten sey. Man kan dieses die relativische Bestimmung einer Grösse nennen, da sie nur durch ein Verhältniß zu einem

Was die absolute und relativische Bestimmung der Grösse ist.

andern

sere Zwecke weiter keinen Einfluß hat. Ein Bruch aber ist die Vorstellung eines oder mehrerer Theile einer angenommenen Einheit mit Bestimmung des Verhältnisses, welches sie zur Einheit als ihrem Ganzen haben. Ein Bruch ist es entweder seiner Natur nach, wenn von derjenigen Einheit, welche man in Theile zertheilet hat, weniger Theile gesetzet werden, als zu einer ganzen Einheit gehören; oder er ist es nur durch unsere zufällige Art der Betrachtung, wenn mehr Theile gesetzt werden, als zu einer ganzen Einheit von der Art, von welcher die iezt eingetheilte Einheit ist, gehören, z. E. vier Drittheile. Man nimmt in einem solchen Bruche ganze und an sich gebrochene Zahlen öfters nur der Bequemlichkeit wegen unter einen Ausdruck zusammen.

Was ein Bruch ist.

Eintheilung der Brüche.

§ 166.

Wenn sich beständig die Proportion bestimmen läßt, in welcher zwo Grössen wachsen oder abnehmen: So läßt sich, wenn man ihr Verhältniß einmal weiß, allezeit aus der Grösse der einen die Grösse der andern bestimmen. Zwo dergleichen Grössen heissen wechselsweise eine das Maaß der andern. Es ist also das Maaß eine Grösse, aus deren Bestimmung sich die Bestimmung einer andern Grösse mit einer Beständigkeit finden läßt. Z. E. der Diameter ist das Maaß der Peripherie des Cirkels, der Sinus ist das Maaß des Winkels, die Wirkung ist das Maaß

Was das Maaß heisset.

unsrer Einschränkung dieses unmöglich. Jedoch wenn man weiß, worinnen in iedem zusammengesetzten Dinge seine einfachen Theile bestehen müssen: So lassen sich die relativischen Abmessungen derselben besser erfinden und beurtheilen. Daher wollen wir dieselben anmerken. Der Raum bestehet in einer Welt aus so vielen realen Theilen, als kleinste Substanzen neben einander seyn können. Unter den kleinsten Substanzen meyne ich diejenigen, welche in der gesetzten Welt die kleinsten sind. Die Bewegung, wenn sie vor die Veränderung des absoluten Ortes § 52 genommen wird, bestehet aus so vielen realen Theilen, als kleinste Substanzen sind, welche beweget werden, und als kleinste Theile des Raumes sind, durch welche sie beweget werden. Die Zeit bestehet in einer Welt aus so viel realen Theilen, als kleinste Veränderungen hinter einander folgen können. Die Action eines endlichen Dinges bestehet aus so viel realen Theilen, als die Kraft kleinste Actionen zugleich und nach einander verrichtet. Ich nenne eine kleinste Action eine solche, welche sich wenigstens nach der Einrichtung der gesetzten Welt nicht weiter vermindern läßt, wenn nicht ihre Wirklichkeit gar unmöglich werden soll. Ein Effect oder Wirkung § 68 bestehet aus so viel Theilen, als kleinste positive Veränderungen, welche von der Action selbst dem Wesen oder Subject nach unterschieden sind, hervorgebracht

wenn man sie absolute messen wollte.

Welches die realen Theile des Raumes sind,

der Bewegung,

der Zeit,

der Action,

der Wirkung.

leuchtung des Erdbodens durch die Sonne und der darauf folgenden Finsterniß, so lange, bis die Erleuchtung wiederum angehet, zugleich oder derselben gleich ist. Oder wenn man den Tag nach unserer astronomischen Abtheilung nehmen will: So ist er diejenige Abtheilung von der Möglichkeit der Folge der Dinge hinter einander, die mit derjenigen zugleich, oder ihr gleich ist, welche statt findet, bis die Sonne, wenn sie ietzo in unserem Mittagscirkel über dem Horizonte stehet, wiederum in demselben über dem Horizonte zu stehen kommt. Auf gleiche Weise begreiffet man, wie man die Zeit durch die in den Uhren vorgehenden sinnlichen Veränderungen messen könne. Die Kräfte und Actionen müssen durch ihre Wirkungen gemessen werden, weil ihnen dieselben proportional sind. Messen wir eine Wirkung durch die andere, so wehlen wir diejenige zum Maaße, welche uns am sinnlichsten ist, oder am leichtesten bekannt werden kan.

Wie man die Kräfte, Actionen und Wirkungen misset.

§ 169.

Ich habe ietzo gesagt, daß die Kräfte und Actionen durch ihre Wirkungen gemessen werden müssen. Es ist aber dabey grosse Vorsichtigkeit nöthig; daher wir uns auch in den meisten Fällen an einer Messung mit einer ziemlich unvollständigen Determination begnügen lassen müssen. Denn 1) unser Beweisgrund war dieser, weil die Wirkungen ihren Ursachen proportional seyn müssen. Dieser Grund

Was vor Vorsichtigkeit bey Messung der Kräfte und Actionen durch ihre Wirkungen nöthig ist.

die Grössen mit vollkommener Determination herausgebracht werden sollen.

§ 170.

Je geschwinder eine Action wirket, desto mehr geschehen kleinste Actionen oder Veränderungen hinter einander. Denn die Geschwindigkeit ist nichts anders, als die Bestimmung der Menge von Veränderungen, welche binnen einer gewissen Zeit hinter einander vorkommen. Die Geschwindigkeit nimmt also zu, wenn die gesetzte Zeit einerley bleibt, aber die Summe der Veränderungen, welche darinnen geschehen, zunimmt, oder wenn die Anzahl der gesetzten Veränderungen einerley bleibt, aber die Zeit vermindert wird. Daher wird, wenn man von Bewegungen redet, zu Ermessung ihrer Geschwindigkeit die Regel gegeben, daß man den Raum durch die Zeit dividiren soll.

Was die Geschwindigkeit, und wie sie zu ermessen ist.

§ 171.

Wenn dahero ein Ding geschwinder wirket: So ist seine Action bey Setzung sonst gleicher Umstände allezeit grösser, und mithin auch vermögender, als die Action eines andern, welches langsamer wirket, obgleich sonst bey allen beyden die Anzahl der kleinsten Actionen, welche zugleich geschehen, gleich groß ist. Wir wollen die Menge der kleinsten Actionen, welche die Kraft auf einmal verrichtet, und aus denen man sich ihre ganze Action, als aus Graden oder Theilen bestehend, vorstellen kan, *robur* oder die Stärke

Was bey einer Action das robur oder bey Bewegungen die Masse heisset.

men, wenn man in beyden Fällen das *robur* mit der Geschwindigkeit multipliciret. Wenn man diese Regel auf die Bewegung appliciret: So heißt sie also: Die Grösse einer Bewegung wird, so lange kein äusserlicher Grund von neuem hinzukömmt, aus dem Producte ermessen, welches herauskömmt, wenn man die Masse mit der Geschwindigkeit multipliciret.

und also die Grösse der Bewegung aus der Masse multiplicirt mit der Geschwindigkeit.

§ 172.

Dergleichen neuer Grund aber kömmt alsdenn hinzu, wenn die Action, indem sie wirklich geschiehet, zugleich einen Widerstand überwinden muß. Denn wenn einer Action, indem sie von ihrer Ursache hervorgebracht werden soll, widerstanden wird: So darf man nicht schlüssen, wenn die positive Wirkung, welche geschiehet, doppelt wird: So sey auch die Action der Ursache, welche sie hat thun müssen, um dieselbe hervorzubringen, nur doppelt gewesen. Sie muß grösser gewesen seyn, weil die Ueberwindung des Widerstandes auch eine positive Ursache brauchet, und die Fälle einander nicht gleichgültig seyn können, wenn ein Widerstand da ist, und wenn keiner da ist. Nun ist der Widerstand, welchen eine Action leidet, der Action selbst vollkommen gleich, § 80. Ferner ie einen grössern Effect eine Ursache gegen ein widerstehendes Object hervorbringen soll: Um so viel grösser wird auch der Widerstand. Und diese

Wie die Grösse dererjenigen Actionen zu ermessen ist, welche einen Widerstand überwinden müssen.

bringen. Dieses geschiehet, indem sie, bey iedesmaliger Hervorbringung des Effectes, einen eben so vielfachen Widerstand vernichtet. Wenn also die Geschwindigkeit dreyfach wird: So muß sie in einem jeden Drittheile der gesetzten Zeit, welche der einfache Effect erforderte, und also dreymal, einen dreyfachen Widerstand überwinden, und eben dadurch geschieht ihr dreyfacher Effect. Wird die Geschwindigkeit vierfach: So muß sie in iedwedem Theile der Zeit einen vierfachen Effect hervorbringen. Und um dieses zu thun, muß sie bey Hervorbringung iedes Effects, und also viermal, einen vierfachen Widerstand überwinden. Und eben dadurch geschiehet der vierfache Effect, daß viermal ein vierfacher Widerstand vernichtet worden. Da nun gleichwohl gesetzet wird, daß das robur der Action in allen einzelnen Zeitpunkten einerley bleiben soll: So muß eine dem robori gleiche Anzahl von Actionen bey der Hervorbringung eines ieden Effectes so vielmal geschehen, als einen wie vielfachen Widerstand die Kraft bey der Hervorbringung desselben zu überwinden hat. Nun heißt die Zahl, welche herauskömmt, wenn man eine Zahl mit sich selbst multipliciret, das Quadrat derselben Zahl. Folglich muß eine Kraft, welche einen Widerstand überwinden muß, und doch ietzo mit vermehrter Geschwindigkeit ihren Effect hervorbringet, darzu eine dem robori gleiche Anzahl von Actio-

Was das Quadrat heißt.

zwanzigmal so viel Action darzu. Dieses bestätiget auch schon die gemeine Erfahrung. Denn wenn wir bey unsern Actionen die Geschwindigkeit merklich vermehren: so werden wir dadurch im kurzen so abgemattet, daß man daraus wohl abnehmen kan, daß wir mehr als nur eine so vielfache Action haben thun müssen, wie vielfach voriezo die Geschwindigkeit geworden. Bey solchen Actionen, welche in etwas anders als in Bewegung bestehen, läßt sich nur keine Messung mit vollkommener Determination anstellen. Hiermit haben wir zugleich einen Grund a priori von dem Maaße der lebendigen Bewegungskräfte, oder vielmehr der Actionen derselben, die sie, indem und so lange sie lebendig sind, verrichten, entdecket, welches der Freyherr von Leibnitz erfunden *, und welches man a posteriori genugsam bestätiget hat. Denn wenn man die allgemeinen Sätze, welche bisher erwiesen worden, auf die Bewegung appliciret: So entstehet daraus diese Regel: Daß die Action der bewegenden Kraft, welche eine Bewegung in widerstehender Materie hervorbringt, wie es in der Welt allezeit geschiehet, aus dem Quadrate der Geschwindigkeit, multiplicirt mit der Masse, zu ermessen sey. Die lebendigen Bewegungskräfte in der Welt verhalten sich also, wie die Producte, welche herauskommen, wenn man ihre

Wie solches die Erfahrung bestätiget.

Die lebendigen Bewegungskräfte in der Welt verhalten sich wie die Massen multiplicirt mit dem Quadrate der Geschwindigkeit.

* Siehe die Naturlehre § 108. vergl. § 119. 124.

heraus, wenn man den Cartesianern gestattet, daß sie die hypothesin als ein Gesetz der Bewegung annehmen dürfen, daß eine bewegende Kraft in den elastischen Körpern beym Anstosse in den Stand komme, einen doppelt so grossen Effect zu verursachen. Denn man kan allezeit den kleinen Perpendicul als 1, und den grossen als 3 ansehen. Da nun ieder die Geschwindigkeit halb bekömmt: So nehme ich, wenn ich beyderseits die Masse mit der Geschwindigkeit multiplicire, die halbe Geschwindigkeit erstlich dreymal und hernach noch einmal, folglich 4mal, daher die ganze Geschwindigkeit 2mal herauskommt. Wollte man sich hierbey nur darauf beruffen, daß man solchergestalt nicht verstehe, wie und wodurch beym Anstosse eine doppelte Kraft entstehe, da doch zuvor nur eine einfache da war: So ist zwar solches ganz gut geurtheilet. Die Gegner sind aber dadurch dennoch nicht genugsam widerlegt, weil auch in andern Gesetzen der Bewegung vieles vorkömmt, und zugestanden werden muß, davon sich der Grund zur Zeit noch nicht deutlich verstehen läßt. Wenn man aber durch den Beweis, welchen ich bisher a priori geführt habe, eingesehen hat, daß es die nothwendige Natur der Sachen gar nicht anders leide, als daß die lebendigen Bewegungskräfte in widerstehender Materie aus dem Quadrate ihrer Geschwindigkeit geschätzet werden müssen: So erhellet alsdenn von

selbsten,

wegungen sey, ist eine andere Frage, welche hieher nicht gehört. Gleichergestalt findet man auch bey den geistigen Kräften durch die Erfahrung, daß eine geschwinde Action ungleich mehr vermag, als eine langsame. Z. E. ein plötzlicher Eindruck beweget das Gemüthe heftig. Wer nicht mit einer gewissen Geschwindigkeit, und mit einem sogenannten Feuer meditiren kan, der ist zu gewissen Arten der Erkänntniß oder Erfindung ungeschickt, weil zu Hervorbringung derselben eine solche Grösse der geistigen Actionen erfordert wird, welche sie noch nicht hat, wenn sie langsam geschiehet u. s. f.

§ 175.

Wenn ferner zwey Actionen ungleichen Widerstand haben: So erhellet aus dem bisherigen, daß sie nicht vor gleich zu achten sind, wenn gleich einerley Zahl herauskommt, indem man ihr robur oder Masse mit dem Quadrate der Geschwindigkeit multipliciret. Denn in der Zahl, wodurch die Action, die den grössern Widerstand hatte, vorgestellet wird, sind grössere Einheiten, als in der andern. Man muß also Achtung geben, wie vielmal iedwede Einheit von der kleinern Art in iedweder Einheit von der grössern Art enthalten sey. Wenn man demnach die Zahl, wodurch die Action vorgestellet wurde, die den grössern Widerstand hatte, mit dem exponente rationis der Resistenzen multipliciret: So bekommen beyde Zahlen

Wenn die Actionen ungleichen Widerstand haben: So muß man bey derjenigen, welche den grössten Widerstand hat, das Product aus dem robore in das Quadrat der Geschwindigkeit noch ferner mit dem Quotienten der Resistenzen multipliciren.

den Fällen 8. Demnach verhielten sich die Actionen gegen einander wie 8, zu 8000.

§ 176.

Da wir bishero die Regeln von Ermessung der Actionen lebendiger Kräfte erkläret haben: So entstehet nun die Frage, ob eben dieselben auch von den blossen nisibus, oder so genannten todten Kräften, § 87 gelten. Hierauf muß mit Unterschiede geantwortet werden. Die Frage ist, ob man zu Ermessung der Grösse eines nisus das robur (oder bey Bewegungen die Masse) mit der Geschwindigkeit oder mit dem Quadrate der Geschwindigkeit multipliciren solle, wenn man die Grösse desselben ermessen will? Weil nun der Grad der Geschwindigkeit der Grund von dem Grade des Widerstandes § 80, und ferner der Widerstand der Grund ist, warum bey der Berechnung der Grösse der Action an statt der Geschwindigkeit das Quadrat derselben angenommen werden muß § 172: So muß es darauf ankommen, was es vor eine Geschwindigkeit ist, welche man dem nisui zuschreibt, und mit welcher er nach weggenommener Hinderniß den Effect hervorbringen würde; ob dieselbe Geschwindigkeit eine wirkliche ist, die also auch einen grössern Widerstand findet, oder ob es nur eine relativische ist, welche von der mechanischen Application der Kraft herrühret. Auf diesen Unterschied kommt alles an, und ich muß dahero denselben deutlicher erklären.

Was zu unterscheiden ist, wenn man die Grösse der nisuum oder todten Kräfte ermessen will.

Effect verhindert wird, und sie also, so lange und wieferne sie verhindert wird, nichts anders thun kan, als nur ihr Bestreben immer wiederholen. Folglich gilt auch von einer solchen Action eines *nisus*, daß ihre Grösse aus dem Quadrate der Geschwindigkeit, multipliciret mit dem *robore*, zu schätzen ist. Denn ein thätiger nisus ist nichts anders, als eine angefangene Action, welche immer wiederholet und von neuen angefangen wird.

Ein anderer Beweis hiervon.

Die Richtigkeit dieser Regel läßt sich auch schon daraus abnehmen, weil sonsten die Ursache dem Effecte, den sie hervorbringen soll, nicht gemäß wäre, wenn nicht z. E. der nisus, welcher die Geschwindigkeit verdoppeln soll, indem die Hinderniß weichet, oder indem er selbst durch dieselbe durchbricht, viermal so groß wäre, als derjenige, welcher nur sich bestrebet, den Effect mit einfacher Geschwindigkeit hervorzubringen. Denn es wäre sonst der nächste Effect grösser als seine Ursache.

Wie diejenigen diese Regel einschränken müssen, welche setzen, daß eine lebendige Kraft zu höhern Graden der Thätigkeit fortgehen könne, nachdem sie einmal lebendig geworden.

Es ist zwar hier der Ort nicht zu untersuchen, ob nicht eine lebendige Kraft nach gewissen in der Natur der Dinge gegründeten Gesetzen unter gewissen Bedingungen immer zu einem höhern Grade der Thätigkeit stuffenweise fortschreiten kan, nachdem sie nur einmal in den Stand einer solchen Action gekommen, welche mit der Bewegung des agirenden Subjects verknüpft ist, oder welche einen von der Action unterschiedenen Effect § 68 hervorbringet. Setzet man, daß

gen § 69 ausmachet. Weil bey denenselben der Bewegungs-nisus selbst, welchem die grössere Geschwindigkeit zugeschrieben wird, in der That nicht geschwinder wirkt, sondern die Kraft nur so applicirt wird, daß sie durch einen grossen Raum gehen müßte, wenn die Last durch einen kleinen gehen sollte: So schicket sich auf diesen Fall der Grund nicht, aus welchem behauptet wurde, daß bey den nisibus, da der eine eine wirklich grössere Geschwindigkeit hat, als der andere, das Verhältniß ihrer Grösse gegen einander, aus dem Quadrate der Geschwindigkeit, multiplicirt mit dem robore, oder der Masse, ermessen werden muß. Bey den mechanischen Vermögen, und der Berechnung derselben, wird gar keine Reaction mit in Betrachtung gezogen. Folglich muß das Vermögen der mechanisch-applicirten todten Kräfte, deren eine nur eine grössere relativische Geschwindigkeit hat, als die andere, nur aus der blossen Geschwindigkeit, multiplicirt mit der Masse, ermessen werden. Z. E. man stelle sich eine Wage vor, an welcher der eine Arm zweymal so lang ist, als der andere. Man hänge an den kurzen Arm zwey Pfund, und an den langen Arm ein Pfund, so müssen sie einander in Ruhe halten. Denn ist gleich das Gewichte am langen Arme der Masse nach geringer, als das am kurzen: So hat es hingegen eine grössere Geschwindigkeit. Denn gesetzt, die Gewichte hielten einander

schwindigkeit hat, als der andere, müssen nur aus der Masse, multiplicirt mit der Geschwindigkeit, ermessen werden.

§ 178.

Ausser der Grösse der Actionen, zu deren Ermessung bisher Anleitung gegeben worden, ist nun auch noch die Grösse der Kräfte selbst in Betrachtung zu ziehen. Denn die Grösse der Kraft ist mit der Grösse der Action nicht einerley. Wenn auch gleich die Kraft agiret: So ist dennoch Kraft § 63, 70, und Action § 64 nicht zu verwirren. Es giebt aber auch Kräfte, welche noch nicht agiren. Diese Betrachtung ist insonderheit bey den geistigen Kräften nöthig, welche in einer solchen Möglichkeit zu agiren bestehen, die den Grad ihrer Thätigkeit mannichfaltig verändern kan. Wenn man nemlich nach der Grösse einer Kraft fraget: So will man entweder wissen, welche Kraft die gröszte Action verrichten könne, oder man will wissen, welche unter beyden den gröszten positiven Effect, nemlich die gröszte wirklich vorhergehende Veränderung, wirklich machen könne. Wenn man darnach fraget, welche Kraft die gröszte Action verrichten könne: So musz man auf drey Stücke Acht haben: 1) welche am geschwindesten wirken könne § 170; 2) welche das gröszte *robur* habe, und welche deszwegen schon ihres blossen roboris wegen den meisten Widerstand überwinden könne, indem in der Action, die sie auf einmal thut, die kleinste Grösse einer möglichen Action sehr vielmal enthalten ist, § 167. 3) Welche am längsten

Von Schäzung der Grösse der Kraft.

In wie vielerley Verstande man nach der Grösse einer Kraft zu fragen pflegt.

Wie zu ermessen ist, welche Kraft die gröszte Action verrichten könne.

kan mehr Kraft oder mehr Action seyn, nur aber daß er nach seinen Umständen durch viel Hindernisse durchbrechen muß, wenn er zum Zwecke gelangen will. Man kan z. E. nicht schlüssen, daß derjenige am fleißigsten gewesen sey, welcher am gelehrtesten geworden ist, oder daß derjenige am tugendhaftesten gewesen sey, welcher eine tugendhafte That im höhern Grade verrichtet. Es kan seyn, daß der andere durch die Ueberwindung seines Naturels oder anderer Hindernisse dennoch einen grössern Fleiß, oder eine grössere Tugend ausgeübet hat, ungeachtet die gute Handlung selbst, welche man ietzo betrachtet, bey ihm im geringern Grade zur Wirklichkeit gediehen ist. Es wäre sonst eben so, als wenn ich schlösse, daß ein Bothe, welcher bey stillem Wetter zwo Meilen gegangen ist, mehr agiret habe, als ein anderer, welcher nur anderthalb Meile, aber gegen einen heftigen Wind, gegangen ist. Eben dieses ist die Ursache, warum von dem wahren Werthe und von der wahren Grösse der Moralität in den menschlichen Thaten niemand, ausser dem allwissenden Gott, ein untrügliches Urtheil fällen kan.

§ 179.

Woraus die Grössen der Verhältnisse zu schätzen sind.

Von der Grösse dererjenigen Verhältnisse, welche einer Grösse fähig sind, halte ich nicht davor, daß sich allgemeine ontologische Regeln dürften geben lassen. Z. E. von der Grösse der Schuld, der Verbindlichkeit, ei-

wird: So wird dieses alles zusammen genommen der Grad der Vollkommenheit des Dinges genennet. Es ist demnach die Vollkommenheit das Verhältniß eines Dinges gegen die Summe der Effecte, welche durch dasselbe möglich oder wirklich werden, oder welches gleich viel ist: Die Vollkommenheit ist die Summe der positiven Realität, welche man einem Dinge zuschreibet. Daher nennt man auch einen jeden einzelnen Theil oder Umstand in der Sache, wodurch die Summe der möglichen Effecte, oder der Realität, derselben vermehret wird, ohne daß man sie zugleich auf einer andern Seite eben so viel, oder mehr, vermindert, eine Vollkommenheit. Dieses geschiehet deßwegen, weil ein iedweder solcher Umstand ein Theil der Vollkommenheit des Dinges ist, als welche aus allen zusammen genommen erwächset. Spräche man hingegen nur, die Vollkommenheit wäre die Zusammenstimmung des Mannichfaltigen: So wäre dieses weder characteristisch, noch allgemein, noch eigen.

Was die Vollkommenheit eines Dinges ist.

Noch eine andere Erklärung.

Was eine Vollkommenheit heisset.

§ 181.

Wenn man nun einem Dinge die Vollkommenheit beylegen, oder beurtheilen will, ob sie ihm zukomme: So ist dieselbe Vollkommenheit, von welcher man redet, entweder eine endliche oder unendliche. Unendlich heißt diejenige, über welche sich keine grössere denken läßt, § 133. Demnach fasset die unendliche Vollkommenheit alle nur mögliche Rea-

Die Vollkommenheit eines Dinges ist entweder eine endliche oder unendliche.

tät des Dinges vermehren helfen: Und hierinne bestehet die zufällige Vollkommenheit eines Dinges. Es ist demnach die wesentliche Vollkommenheit diejenige, vermöge welcher ein Ding alles dasjenige ist, was es in seiner Art seyn soll. Die zufällige Vollkommenheit eines Dinges ist, vermöge welcher es noch zu gewissen andern Effecten geschickt ist, welche zwar zu seiner wesentlichen Vollkommenheit nicht gehören, iedoch derselben keinen Abbruch thun. Daher nennet man auch einen ieden Theil oder Umstand, welcher mit zur wesentlichen Vollkommenheit eines Dinges gehöret, selbst eine wesentliche Vollkommenheit desselben; gleichwie iedweder Theil oder Umstand, welcher nur zur zufälligen Vollkommenheit gehöret, auch selbst eine zufällige Vollkommenheit des Dinges heisset, § 180.

Was eine wesentliche oder zufällige Vollkommenheit ist.

§ 182.

Man pfleget auch die blosse Ermangelung der unendlichen Vollkommenheit an einem Dinge schon Unvollkommenheit zu nennen, in welchem Verstande alle endliche Dinge unvollkommen und von der Vollkommenheit des unendlichen Wesens unendlich weit unterschieden sind. Dieses hindert aber nicht, daß sie nicht in ihrer Art vollkommen seyn könnten. Eben so hindert auch die Abwesenheit einer grössern Vollkommenheit, die aber nicht mit zu dem betrachteten Wesen gehöret, gar nicht, daß nicht das Ding in seiner

Unvollkommenheit heißt bisweilen die Ermangelung der unendlichen Vollkommenheit, ingleichen die Abwesenheit einer grössern Vollkommenheit.

Art

§ 183.

Wer die wesentliche Vollkommenheit eines Dinges beurtheilen will, ich meyne, wer sowohl urtheilen will, ob ein Ding in seiner Art vollkommen sey, als auch ob gewisse Umstände und Eigenschaften wesentliche Vollkommenheiten sind oder nicht, der muß zuvörderst von dem Wesen desselben einen deutlichen Begriff haben, welcher vorausgesetzt wird, und zum Grunde der Beurtheilung dienet, § 181. Wenn daher ein Ding von seiner Grundursache um einer oder etlicher Absichten willen hervorgebracht worden, wie es sich denn mit allen zufälligen Dingen also verhält: So muß aus den Absichten des Dinges, sowohl was zu seinem Wesen, als was zu seiner wesentlichen Vollkommenheit gehöret, beurtheilet werden. Dieses ist auch, sobald wir nur erst die Absichten wissen, nicht schwer. Vielmal aber ist es schwer, die Absichten selbst erst zu finden, daher auch alsdenn die Beurtheilung der Vollkommenheit überaus schwer ist. So lange wir bey Dingen, welche bloß die Natur hervorbringet, und von welchen wir wissen, daß nichts darinnen durch menschliche Willkühr verändert worden, den Endzweck noch gar nicht, oder doch nicht zureichend, entdecken können: So beurtheilen wir die Vollkommenheit desselben unterdessen aus denenjenigen Theilen der Eigenschaften,

Die wesentliche Vollkommenheit zufälliger Dinge wird aus ihrem Zwecke beurtheilet,

oder unter gewissen Bedingungen aus demjenigen, was man allezeit daran antrifft.

mehr behaupten, und sagen kan, daß solches wirklich geschehe. So haben wir keinen Grund zu schlüssen, daß alles, was in dem Zustande der Menschen, auch mit einer Allgemeinheit, vorkommt, zu dem Endzwecke ihres Wesens mit gehöre, und ihnen um dieses Endzweckes willen von der Natur gegeben werde. Gleichergestalt hat man sich zu hüten, daß man nicht solche Eigenschaften, welche eben so leichte von dem veränderten Verhältniß eines Dinges gegen andere, und von gewissen Veränderungen, welche in andern Dingen vorgegangen, abhangen können, unvorsichtiger Weise sogleich zu demjenigen rechne, was einem Dinge natürlich ist, und daher dieselbigen vor etwas ansehe, das mit der Vollkommenheit des Dinges in seiner Art keinesweges streiten könne. Man kan sich, so viel den menschlichen Zustand betrifft, darinnen leicht übereilen, wenn man siehet, daß gewisse Prädicate ihnen soweit mit einer Allgemeinheit zukommen, als sich etwan die Nachrichten erstrecken, die wir haben, oder so weit etwan insonderheit die Nachrichten reichen, welche wir aus der weltlichen Historie, ohne Zuziehung der heiligen Schrift, schöpfen können. Denn da man in dergleichen Fällen bisweilen auf etwas kommt, wo man erkennen sollte, daß es sich aus der bloß natürlichen Betrachtung wenigstens nicht ausmachen lasse, ob solches natürlich sey, oder zur Unvollkommenheit gehöre: So beruffen

befinden, daß dadurch die Absichten desselben, wenigstens so viel anietzo nöthig ist, erhalten werden können. *Perfectio graduum* ist, wenn die perfectiones partium so wachsen, daß dadurch die Endzwecke des Wesens in grösserm Grade erhalten werden können. Man nennet auch einen einzeln Umstand eine perfectionem partium oder graduum, nachdem er zu der einen oder der andern gehöret, und dieselbe ausmachen hilft. Wenn man erkennen will, ob etwas eine wahre Vermehrung der *perfectionis graduum* in einem Dinge sey: So muß man Achtung geben, ob nicht etwan, indem die eine Eigenschaft zu einem höhern Grade gelangt, die Wirkung der andern dem Zwecke zuwider, geschwächt oder gar unmöglich gemacht wird. Z. E. die Kraft, sich vieler Dinge leicht und lebhaft zu erinnern, gehöret mit zur Vollkommenheit unseres Verstandes. Der Verstand würde aber nicht vollkommener werden, wenn diese Kraft tausendmal so stark würde, hingegen die übrigen Kräfte nicht auch in gehöriger Proportion vermehret würden. Denn hernach würden uns die vielen Einfälle zu keiner gründlichen Meditation kommen lassen. Daher vermehren diejenigen nicht nothwendig die perfectionem graduum ihres Verstandes, welche viel lesen. Zu der Vollkommenheit eines Dinges in seiner Art ist die blosse *perfectio partium* genug, wenn nicht etwan

Nöthige Vorsichtigkeit bey Beurtheilung der perfectionis graduum.

Wiefern ein Ding durch die blosse perfectionem

in der Bedeutung genommen, da man einen Theil der Vollkommenheit also nennet, soll ein Umstand oder Eigenschaft seyn, wodurch etwas anderes möglich oder wirklich ist, § 180. Dieses kan auf zweyerley Art geschehen. Daher wir die Vollkommenheiten in ideale oder reale eintheilen wollen. Man verwirre aber die idealen nicht mit den bloß eingebildeten. Eine ideale Vollkommenheit ist eine solche Eigenschaft eines Dinges, vermöge welcher es einen denkenden Verstand veranlassen kan, mehr Wahrheit, Ordnung und Verhältnisse an demselben wahrzunehmen. Die Ordnung ist, wenn viel Dinge neben oder hinter einander also folgen, daß man daraus abnehmen kan, die Ursache, welche solches veranstaltet hat, habe eine Idee vor Augen gehabt, nach welcher sie sich als nach einem Muster gerichtet habe. Nachdem die Idee ist, nach welcher man sich richtet, oder nach welcher man sich hätte richten sollen: So kan auch die Ordnung gut oder schlecht seyn. Und iemehr in derselben Idee selbst vieles unterschieden und mit einer guten Zusammenstimmung verbunden worden, desto grösser und vielfacher ist die Ordnung. Die Aehnlichkeit in der Folge des mannichfaltigen machet eine merkwürdige Gattung der Ordnung, iedoch nicht das Wesen derselben, aus. Z. E. wer wird leugnen, daß nicht in einer Folge von etlichen Buchstaben, die ein Wort ausmachen, oder in einer Folge

ist entweder eine ideale oder reale.

Was eine ideale Vollkommenheit heißt.

Was die Ordnung ist.

Worauf die Güte und Grösse der Ordnung ankömmt.

wahrnimmt, daß die Umstände mit denselben als Theile, Folgen oder Mittel übereinstimmen, gleichwie sie sich auch in Absicht auf denselben unter einander selbst auf einander beziehen. Man könnte ienes die Ordnung der Eurythmie, gleichwie dieses die Ordnung der zweckmäßigen Verbindung (ordinem eurythmiae vel consilii) nennen. So oft man in beyden Fällen, wenn man keine Ordnung zugeben wollte, annehmen müßte, daß vieles von ungefähr mit einer Uebereinstimmung zusammenträffe: So wird die Ordnung dadurch erwiesen. Z. E. in den Abtheilungen eines wohlgebauten Hauses, die man von aussen wahrnimmt, erscheinet Ordnung von der erstern Art, ich meyne eine solche, die aus einem vorauszusetzenden Risse beurtheilt wird. Hingegen in der Folge der Buchstaben oder Worte, die einen Verstand geben, entdecket sich eine Ordnung von der andern Art. Denn sie müssen als Mittel zu einem Endzwecke, nemlich zu der Ausdrückung gewisser Gedanken, angesehen werden. In den meisten Exempeln, wo Ordnung vorhanden ist, kommen alle diese Arten der Gründe, daraus die Ordnung verstanden wird, zugleich vor; daher auch die Zuverlässigkeit, daß wirklich Ordnung da sey, leichtlich dergestalt zuzunehmen und zur völligen Gewißheit zu werden pfleget, daß man dieselbe, ohne sich eines Wahnwitzes verdächtig zu machen, nicht wei-

oder bestimmet, § 79. Z. E. der Verstand ist eine Vollkommenheit von der ersten Art; die Figur eines Messers aber ist eine von der andern Art. Unter denen realen Vollkommenheiten sind die moralischen eine besonders merkwürdige Gattung. Eine moralische Vollkommenheit ist eine solche, welche sich in dem Willen eines vernünftigen Geistes befindet und der Freyheit desselben unterworfen ist. Sie bestehet nemlich in einem Zustande des Willens, welcher von der Freyheit dergestalt abhanget, daß ihn dieselbe hervorgebracht oder regieret hat, z. E. die Gerechtigkeit, Arbeitsamkeit u. s. f.

Was eine moralische Vollkommenheit ist.

§ 187.

Aus einem andern Eintheilungsgrunde sind die Vollkommenheiten entweder äusserlich, worunter ich diejenigen verstehe, die in die Sinne fallen, oder innerlich, welche sich in dem innerlichen Wesen einer Sache, oder in dem Zustande desselbigen befinden. Wenn wir an einer Sache viel äusserliche, und besonders idealische, Vollkommenheiten wahrnehmen, welche uns vergnügen, ohne daß wir sie deutlich anzugeben wissen; So nennen wir dieselbe in einer besondern Bedeutung schön, wiewohl das Wort auch im weitern Verstande gebrauchet wird.

Die Vollkommenheiten sind entweder äusserliche oder innerliche.

§ 188.

Wir haben nun etwas weiter zu bestimmen, was man an einem Dinge zur Vollkommenheit zu rechnen habe, oder nicht. Ueber-

Regeln, um zu beurtheilen, was man an einem

eine unausbleibliche Wirkung ist, das ist selbst eine Vollkommenheit, z. E. die Verachtung unverständiger Lästerungen, welche eine Wirkung der Großmuth ist. 6) Was eine Vollkommenheit anzeiget, das ist in so fern selbst eine Vollkommenheit. Z. E. wenn an einem Dinge viel Kunst ist: So ist es deßwegen eine Vollkommenheit an demselben, weil es einen grossen Verstand und viel Cultur bey dem Künstler anzeiget. 7) Jemehr gute Zwecke durch ein Ding zugleich möglich sind, desto grösser ist die Vollkommenheit desselben, z. E. wenn ein Fenster so gemacht ist, daß es nicht nur das Zimmer erleuchtet, sondern daß man auch bequem hinaus sehen kan. 8) Je in höherm Grade die Absichten eines Dinges durch dasselbe möglich sind, desto vollkommener ist es, z. E. wenn ein Microscopium sehr vergrössert. 9) Jemehr eine Vollkommenheit ihren Effect auf solche Art befördert, daß allen andern dabey kein Abbruch, oder so wenig Abbruch als möglich, geschiehet, desto grösser ist sie.

§. 189.

Wodurch ein Ding unvollkommen wird.

Hingegen wird ein Ding dadurch unvollkommen, 1) wenn irgend etwas in ihm ganz und gar vergeblich ist, oder vergeblich geschiehet. Denn dieses mindert die Summe der Realität, und es konnte an statt dessen etwas da seyn, welches sie vermehrte. 2) Wenn eine Eigenschaft, Theil oder Um-

der Effecte zu sehen hat, zu welchen ein Ding vermöge seines Wesens aufgelegt seyn soll oder kan: So entstehet daher eine leichte Möglichkeit, sich zu verirren, wenn man nicht alles zusammen überleget. Es ist daher ein Unterschied zwischen den wahren und scheinbaren Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten zu machen. Die scheinbaren Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten entspringen sonderlich aus drey Quellen. 1) Wenn man nur bey den idealischen § 185 und äusserlichen § 187 Vollkommenheiten stehen bleibt, und sich dadurch vor die Sache einnehmen läßt, wenn man sie an ihr wahrnimmt, oder ihr deßwegen die reale und innerliche Vollkommenheit abspricht, weil man iene an ihr vermisset. Z. E. man schätzet oft ein Buch bloß der Schreibart wegen hoch, oder hält es deßwegen vor schlecht, weil gewisse äusserliche Umstände nicht nach unserm Geschmacke sind. 2) Wenn man die Sache gegen falsche Endzwecke hält, und daraus beurtheilt. 3) Wenn man sich die Sache nicht in ihrem ganzen Umfange vorstellet, sondern nur einen Theil ihres Wesens oder ihrer Dauer betrachtet. Z. E. man hält oft etwas vor eine Vollkommenheit, weil man einigen Nutzen davon einsiehet, erwäget aber nicht, daß es auf einer andern Seite grössern Schaden verursachet, oder künftig grössern Schaden nach sich ziehen dürfte.

ten oder Unvollkommenheiten sind die scheinbaren nicht zu verwirren.

Welches die Quellen der scheinbaren Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten sind.

§ 191.

sie höret vermöge des Begriffs vom Ganzen auf eine Unvollkommenheit zu seyn, und würde es nur seyn, wenn man einen andern Begriff voraussetzte. Z. E. man ist es gewohnt, bey einem Zimmer vor eine Unvollkommenheit anzusehen, wenn die Oeffnungen, wodurch das Licht hineinfallen soll, so klein sind, daß es nicht genug erleuchtet wird. Es wäre aber eine Verwirrung, wenn man es an einem Keller vor eine Unvollkommenheit ansehen wollte, wenn nur wenig Licht durch eine kleine Oeffnung hineinfällt. Denn der Keller hat einen andern Zweck als das Zimmer, und demselben würde durch eine grosse Oeffnung zuwider gehandelt werden.

§ 192.

Wie man zwey Dinge in Ansehung ihrer Vollkommenheit mit einander vergleichen kan.

Man nennet ein Ding vollkommener als das andere, und schreibet ihm wegen grösserer Vollkommenheit einen Vorzug vor dem andern zu. Man hat sich wohl vorzustellen, wiefern solches geschehen könne, weil viele hierbey gar verworrene Begriffe zu haben pflegen. Wenn man unter zwey Dingen das eine vollkommener nennt als das andere: So haben sie entweder einerley Wesen, z. E. wenn man sagt, eine Uhr, welche Minuten zeigt, sey vollkommener als diejenige, welche nur Stunden zeigt: oder sie haben ein unterschiedenes Wesen, z. E. wenn man sagt, der Mensch sey vollkommener als das Vieh. Im ersten Falle, wenn die Dinge

Wie diejenigen Dinge

oder ist an dem Menschen nur eine zufällige Vollkommenheit.

§ 193.

Wenn aber die Dinge, welche man in Ansehung ihrer Vollkommenheit vergleichet, nicht von einerley Wesen sind: So können sie ihres unähnlichen Wesens wegen nicht unmittelbar verglichen werden, und man muß also Achtung geben, wodurch die mittelbare Vergleichung derselben möglich werde. Weil die Dinge nicht aus einerley nächstem Zwecke beurtheilet werden dürfen: So muß der Grund ihrer Vergleichung entweder in einem höhern Zwecke, oder in dem Wesen der Vollkommenheit überhaupt zu suchen seyn. Ich sage, man suchet entweder einen höhern Endzweck, mit welchem das eine mehr, das andre weniger zusammenhanget, oder vermöge dessen das eine gar um des andern willen ist. Oder man giebt Achtung, ob vielleicht das eine Ding zu allen denen Endzwecken auch geschickt sey, darzu das andre geschickt ist, oder doch etwas gleichgültiges und besseres besitze, dabey es gleichwohl auch über dieses noch mehr vermag. In diesem Falle beurtheilet man die Grade der Vollkommenheit nicht aus determinirten Endzwecken, worzu die Sache dienen soll, sondern aus dem Wesen der Vollkommenheit überhaupt. Die unterschiedenen Arten, die Grade der Vollkom-

Wie diejenigen Dinge dem Grade der Vollkommenheit nach verglichen werden müssen, welche von unähnlichen Wesen sind.

Entweder aus einem höhern Zwecke, oder aus dem Wesen der Vollkommenheit überhaupt.

Dinge, die dem Grade der Vollkom-

der Dinge gemäß ist: So kan man zwar sagen, daß die Tugend, welche im letztern Falle behauptet wird, mehr Vollkommenheit habe, als diejenige, welche man im erstern Falle fordert. Denn die letztere Tugend fasset alles das auch in sich, was die erstere gutes hat, sie hat aber noch viel mehr. Man muß sich aber deßwegen nicht einbilden, als ob die Meynungen dieser Leute keinen wesentlichen Unterschied hätten, sondern nur von Dingen redeten, welche dem Grade nach unterschieden wären. Denn wer das Wesen der Tugend auf die eine Art bestimmet, der leugnet hiermit, daß es auf die andere Art bestimmet werden dürfe. Sie behaupten Definita von unterschiedener Vollkommenheit, setzen aber nicht einerley Definitum im unterschiedenen Grade der Vollkommenheit. Es wäre sonst eben so, als wenn ich spräche, die Meynungen dererjenigen wären nicht wesentlich unterschieden, welche sagten, es würde eine Insul nur von Thieren bewohnet, und welche sagten, es wohnten Menschen darauf. Denn die Dinge, welche sie darauf setzten, wären dem Grade der Vollkommenheit nach unterschieden.

§ 194.

Nun ist noch die Frage zu untersuchen übrig, ob und wiefern die Vollkommenheit den Dingen nothwendig zukommen müsse. Bey der Beantwortung derselben muß man zuvörderst einen Unterschied zwischen *Ob und wiefern die Vollkommenheit den Dingen nothwendig zukommen müsse.*

einander, von dem unendlichen Wesen hervorgebracht worden. Daher denn nicht folget, daß das Ganze unvollkommen werde, wenn den Theilen, an und vor sich betrachtet, die Vollkommenheit in ihrer Art nicht weiter zukommt § 191, und man muß die Unvollkommenheit eines einzelnen Dinges nicht vor eine Unvollkommenheit der Welt von wegen dieses einzelnen Dinges, und in Absicht auf selbiges, ausgeben, noch den einen Begriff mit dem andern verwechseln, weil aus iener diese gar nicht folget, und vielmehr das Entstehen und Untergehen gewisser einzelner Dinge zur Vollkommenheit der Welt selbst mit gehöret. Hingegen da durch die Grundthätigkeiten der Freyheit § 82, 83 solche Veränderungen entstehen können, welche der unendlichen Ursache gar nicht eigentlich, oder nicht mehr als einer zureichenden Ursache, zugeschrieben werden dürfen § 129: So höret auch in dergleichen Fällen der Grund auf, um welches willen wir behaupten konnten, daß die vollständigen endlichen Dinge in ihrer Art nothwendig vollkommen seyn müssen. Hieraus erhellet demnach die Regel, daß sowohl alle einfache Dinge, als auch die Zusammensezung des ganzen Systematis aller endlichen Dinge, in soferne nothwendig in ihrer Art vollkommen seyn müssen, wiefern sie von der unendlichen Ursache abhangen, und wiefern nicht etwan durch

Sowohl alle einfachen Dinge, als das ganze Systema der endlichen Dinge ist in sofern nothwendig vollkommen, wie

dene Grade der Grösse. Allein dieses sind nicht Grade ihrer Vollkommenheit, sondern sie sind Bestimmungen des Grades der Unvollkommenheit, welche durch dieselben in dem moralischen Zustande eingeführet wird. Redet man aber von andern Eigenschaften, welche nicht privativ sind: So ist wiederum ein Unterschied zu machen, und Achtung zu geben, ob sie relativische oder absolute § 28 sind. Von den relativischen läßt sich nichts allgemeines sagen, sondern es kömmt auf die iedesmalige Beschaffenheit und Folgen der Relation an, [illegible] wodurch sie der Vollkommenheit der [illegible]stanzen, davon man sie als Eigenschaf[illegible] betrachtet, zuträglich seyn, oder dieselbe vermindern und aufheben können. Geschiehet das leztere: So kan man nicht mehr daran abstrahiren, als so viel, daß man bemerket, ob sie ganz oder nicht ganz, ingleichen, in was vor einem Grade der Grösse sie vorhanden sind, wenn anders das Prädicat d[illegible] Grösse an ihnen [illegible]tt findet, § 177. Hingegen wenn von absoluten Eigenschaften die Rede ist: So ist so viel gewiß, daß ihnen, überhaupt betrachtet, zum wenigsten einige Vollkommenheit zugeschrieben werden muß. Sie können nach Befinden der Umstände die Vollkommenheit der Substanzen vermehren helfen, ob sie gleich solches nicht in iedwedem Falle thun, auch nicht eben in iedwedem Falle

Bey denenienigen Eigenschaften, welche nicht privativ sind, kömmt es darauf an, ob sie absolut oder relativisch sind.

Den absoluten Eigenschaften kan zum wenigsten einige Vollkommenheit zugeschrieben werden.

wo man das Wort gut gebrauchet, unerkläret bleiben, und dasjenige Wesen, welches man durch Veränderung des Begriffs mit dem Worte gut verknüpfet, daselbst fälschlich untergeschoben wird, woraus Grundirrthümer werden können. Die Güte ist demnach eine relativische Eigenschaft, gleichwie die Wahrheit und Vollkommenheit. Sie ist nemlich die Relation eines Dinges gegen einen Willen, mit welchem es verglichen wird: Gleichwie die Wahrheit die Relation eines Dinges gegen einen Verstand, und die Vollkommenheit die Relation eines Dinges gegen die Summe derer dadurch möglichen Effecte §180 ist. Demnach können manche Dinge nothwendig gut und nothwendig böse seyn, wenn die Endzwecke der Geister, mit denen sie übereinstimmen, oder streiten, von denenselben nothwendig begehret werden. Nun wird an seinem Orte gezeiget, daß Gott und alle vernünftige Geister die Vollkommenheit nothwendig begehren. Daher ist alles, was der Vollkommenheit, wiefern sie begehret wird, gemäß ist, gut. Und was der Vollkommenheit, wiefern sie begehret wird, widerstreitet, ist böse. In sofern sind hernach Vollkommenheit und Güte zwey Abstracta, welche von einerley Objecten, aber in unterschiedener Absicht, abstrahiret werden. Dieses ist die Ursache, warum einige das eine durch das andere definiren zu können vermeynen, wenn sie sagen:

Manche Dinge sind nothwendig gut oder böse.

Was der Vollkommenheit, wiefern sie begehret wird, gemäß ist, ist gut.

Warum man das Gute nicht durch die Uebereinstimmung

sagen, das Angenehme habe zum wenigsten uns unwissentlich einigen Zusammenhang mit unserer Vollkommenheit: So könnte zwar dieses ohne Einschränkung nicht zugegeben werden, es thäte aber doch nichts zur Sache. Denn da wir den Zusammenhang eines Geschmacks mit unserer Vollkommenheit nicht wissen, und auch nicht betrachten, wenn wir denselben gut nennen: So folget dennoch, daß wir ihn auch nicht deßwegen, sondern wegen der Uebereinstimmung mit unserm Appetit, gut nennen.

§ 196.

Was Endzwecke und Mittel heissen.

Dasjenige, was ein Geist will, heißt im weitern Verstande eine Absicht, oder Endzweck, und dasjenige, dessen er sich bedienet, um zu der Absicht zu gelangen, heißt ein Mittel. Demnach kan der Begriff der Güte sowohl den Absichten als Mitteln zugeschrieben werden.

Woraus die Güte sowohl der mittlern als letztern Endzwecke zu beurtheilen ist.

Eine Absicht kan entweder eine mittlere oder letzte seyn. Die Güte, welche einer letzten Absicht zugeschrieben wird, muß sich zuletzt auf eine Uebereinstimmung mit einem solchen Wollen des agirenden Geistes gründen, welches ihm wesentlich ist. Die Güte einer mittlern Absicht aber (ich meyne eine solche, die nicht ein blosses Mittel ist*), gründet sich theils auf eine Uebereinstimmung, welche sie selbst mit einem wesentlichen Wollen des Geistes hat, theils aber und vornemlich auf

den

* Siehe die Anweisung vernünftig zu leben, § 15.

fang seines Nutzens, wenn es den Zweck im höhern Grade befördert, man mag nun auf gradus intensionis sehen, daß nemlich die Qualität des hervorzubringenden Zweckes in grösserer Vollkommenheit an sich zur Wirklichkeit kömmt, oder auf gradus extensionis, daß der Zweck längere Zeit, bey mehr Personen, oder an mehrern Orten, dadurch befördert wird. 5) Die Geschwindigkeit, wenn es den Zweck in der verlangten Geschwindigkeit, oder dafern kein besonderer Grad der Geschwindigkeit verlanget worden, wenn es denselben ie eher ie besser bewerkstelliget. 6) *Polychrestia*, oder die Mannichfaltigkeit des Nutzens, wenn es mehrere gute Endzwecke zugleich befördert. Wenn man diese Eigenschaften also annimmt, daß immer bey der folgenden die vorhergehenden vorausgesetzt werden: So stellen sie ganz ordentlich die Stuffen der Vollkommenheit vor, welche sich an der Uebereinstimmung des Mittels mit dem Zwecke befinden können, und wodurch also die Grösse der Güte des Mittels bestimmet wird. Vergleichet man aber etliche Mittel mit einander: So kan das eine in diesem, das andere in ienem Stücke einen Vorzug haben. Und alsdenn betrachtet man getrennte Theile oder Umstände der Vollkommenheit, welche sich an der Uebereinstimmung eines Mittels mit seinem Zwecke befinden kan. Ausser der Grösse der Uebereinstim-

Die Geschwindigkeit.

Die mannichfaltige Brauchbarkeit.

Ausser dem Grade der

stanz zu, und sie kan und soll auch den endlichen zukommen. Und ferner, wenn man etwas gut nennet: So muß man es entweder mit dem Willen des unendlichen, oder mit dem Willen endlicher Geister vergleichen. Weil freye Thätigkeiten möglich sind § 82, 83: So ist zweyerley Wille der unendlichen Substanz in Absicht auf die endlichen Dinge möglich, welchen ich den natürlichen und moralischen nennen will. Die unendliche Substanz, nemlich Gott, dessen Existenz an seinem Orte erwiesen werden soll, kan erstlich wollen, daß ein Ding zu gewissen Wirkungen tüchtig seyn soll, nemlich daß sie entweder dadurch als durch eine wirkende Ursache möglich seyn sollen, oder daß sie gar als unausbleibliche Folgen daran verknüpft seyn sollen. Dieses will ich den natürlichen oder unmoralischen, das ist den natürlich determinirenden, Willen Gottes nennen. Er kan ferner wollen, daß die freywirkenden Substanzen ihre freyen Thätigkeiten, und was davon abhanget, nicht anders als auf gewisse Art einrichten sollen. Dieses will ich den moralischen, das ist den moralisch gebietenden, Willen Gottes nennen. Und weil alle endliche Geister von dem unendlichen ihren Ursprung haben § 144: So ist derselbe Wille ein Gesetz. Aus diesen Unterschieden entstehen folgende Gattungen der Güte.

Zweyerley Wille Gottes, in Absicht auf die endlichen Dinge, der natürliche und moralische.

Güte ist die Uebereinstimmung des moralischen Zustandes eines vernünftigen Geistes mit dem Gesetze, oder dem moralischen Willen Gottes. Nemlich moraliter gut ist etwas in soferne, wiefern dadurch dasjenige geschiehet, was Gott durch freye Thaten, nicht durch den Lauf der Natur, hat befördert wissen wollen.

Was die moralische Güte ist.

Die physicalische Güte ist die Uebereinstimmung eines Dinges mit dem Willen endlicher Geister. Und also heißt etwas physice gut, wiefern es zur Erfüllung der von der Natur in sie gelegten Begierden dienet. Dahin gehöret alles, was wir angenehm und nützlich nennen. Diese Güte meynen wir, wenn wir sagen, daß dieses oder jenes gut vor eine Sache sey.

Was die physicalische Güte ist.

Wenn nun dasjenige, von welchem wir sagen, daß etwas gut vor dasselbe sey, selbst ein

Wiefern etwas vor einen wollenden Geist

an, was man meynet, und was es heissen soll, wenn man vorgiebt, auch der Teufel sey und bleibe metaphysice gut. Alle Geister, die zu ihrem Zwecke untüchtig worden, sind hiermit metaphysice böse geworden. Hiermit aber verlieren sie nur ihren Zweck: Gott aber verliert den cosmologischen Zweck, seine Vollkommenheit an vernünftigen und freyen Wesen zu offenbahren, damit nicht; weil dieselbe auch durch die Bestrafung des moralischen Bösen geoffenbahret wird, und hingegen die Art und Modification der Offenbahrung der göttlichen Vollkommenheit an vernünftigen Geschöpfen durch keinen absoluten Rathschluß bestimmt ist, noch bestimmt werden kan, sondern etwas ist, das sich nach ihren moralischen Handlungen richten soll.

gut oder böse nennen. Wir verknüpfen aber diese Bedeutung mit den Worten, wenn wir z. E. sagen, die Thüngung sey dem Acker, Regen und Sonnenschein den Feldfrüchten gut u. s. f. Hieraus verstehet man, daß sich das physicalische Gute auch durch diesen Begriff definiren lasse: Physice gut sey, was den Zustand eines Dinges vollkommener macht. Jedoch ist es kein erster Begriff, sondern eine geschlossene Definition, und bey welcher man sich die Folge aus dem ersten Begriffe wohl vorzustellen hat, weil er selbst nicht das Wesen des Definiti angiebt, sondern nur von einem Kennzeichen hergenommen ist, § 195. Wollte man aber überhaupt das Gute dadurch definiren: So würde die moralische Güte schon zum Voraus ausgeschlossen, da sich doch dieselbe erweisen läßt, und uns auch die Natur durch den in uns gepflanzten Gewissenstrieb das moralische Gute zugleich physice gut gemacht hat. So lange die Existenz eines Gesetzes auch noch nicht erwiesen ist: So muß man schon darum die moralische Güte nicht zum Voraus ausschliessen, weil sich, wie wir gezeiget haben, die Möglichkeit derselben a priori begreiffen läßt, § 198.

Noch ein anderer Begriff des physicalischen Guten.

Warum man denselben nicht mit dem Begriffe des Guten überhaupt verwechseln soll.

§ 200.

Wenn man Gott eine Güte, und zwar erstlich in Absicht auf die Geschöpfe zuschreibet: So geschiehet solches auf zweyerley

In wie vielerley Absicht man Gott die Güte zuschreiben kan.

kan. Man kan dieses zu seiner metaphysischen Güte rechnen, wenn man den Begriff derselben also erweitert, daß die metaphysische Güte Gottes in derjenigen Eigenschaft desselben bestehe, vermöge welcher alles, was nur zur Erfüllung irgend eines Willens dienet, entweder in Gott vorhanden, oder doch von ihm dependent ist. Eben so werden auch die Handlungen Gottes deßwegen gut genennet, weil sie mit den wahren Regeln der Vollkommenheit, und also mit dem, was alle vollkommene Geister wollen, und was auch zu einer der Vollkommenheit gemässen Sättigung aller wollenden Geister zusammen, gehöret, auf das genaueste übereinstimmen. Ueberhaupt also wird denen Dingen eine metaphysische Güte zugeschrieben, wiefern sie als darzu tüchtig betrachtet werden, was durch dieselben möglich seyn soll, so, daß man denjenigen Grad der Vollkommenheit ihres Wesens, welcher in der Möglichkeit gewisser Actionen und Wirkungen beruhet, in der allgemeinsten Absicht, d. i. in Absicht auf Gott, oder in Absicht auf alle Geister zusammen, als gut betrachtet.

Erweiterter Begriff der metaphysischen Güte Gottes.

Worinnen die Güte der göttlichen Handlungen bestehet.

Was man unter der metaphysischen Güte überhaupt verstehet.

§ 201.

So vielerley Arten des Guten in Ansehung der endlichen Dinge statt fanden § 199: So vielerley giebt es auch Gattungen des Bösen oder des Uebels, welche denenselben entgegen stehen. Nemlich das

Wie vielerley das Böse ist.

unrichtigen Gebrauch der Freyheit der Zustand endlicher Dinge metaphysice böse werde. Hingegen eine Substanz, die nicht frey ist, und auch von keiner freyen verdorben worden, ist nothwendig metaphysice gut. Denn da unter den gesetzten Bedingungen Gott von allem, was ihr zukommt oder zukommen kan, die zureichende Ursache ist: So wäre es widersprechend zu sagen, daß dasjenige seinem Willen nicht gemäß seyn sollte, was er doch selbst durch seinen Willen bewirket. Das moralische Böse bestehet darinnen, daß und wiefern in dem moralischen Zustande eines vernünftigen Geistes etwas mit dem göttlichen Gesetze streitet. Es kan Was das moralische Böse ist.

nicht, wenn einzelne Dinge metaphysice böse werden, daß es auch die Welt dadurch wird. Denn theils kan solches dem von Gott bestimmten Zwecke einer Welt, und also der Vollkommenheit derselben, gleichgültig seyn; theils aber kan dasselbe auch der Vollkommenheit des Ganzen eine zufällige Vermehrung geben, § 389. Man hüte sich aber, daß man deßwegen nicht leugne, daß einzelne Dinge, in der hier erklärten und gewöhnlichen Bedeutung, metaphysice böse werden oder seyn können. Denn hiermit würde man auf eine sehr irrige und schädliche Art leugnen, daß Gott dasjenige Gute, worzu dergleichen Geschöpfe jetzt wirklich untüchtig sind, vor dieselben ernstlich gewollt habe, ob er es wohl dergestalt gewollt hat, daß dessen wirkliche Erlangung von einer gewissen freywilligen Einrichtung moralischer Thaten der Creaturen selbst abhangen sollte.

Geister freywillig befördert wissen wollte. Was demnach in dem Zustande eines vernünftigen Geistes metaphysice böse ist, dasselbe ist auch zugleich moraliter böse. Endlich ist etwas *physice* böse, wiefern es den Begierden eines endlichen Geistes widerstreitet, und also betrachtet wird. Daher gehöret aller Schmerz und Schaden unter das physicalische Böse. Bey dem moralischen Bösen kommen demnach in verschiedener Absicht beyderley Arten der Bösheit zusammen, die moralische und physicalische, wie an seinem Orte erwiesen wird § 297 u. f. Denn das materiale des moralischen Bösen ist in der That allezeit etwas mit der wahren Vollkommenheit streitendes, mithin in sofern auch physice böse, weil wir überhaupt unsere Vollkommenheit wollen. Es ziehet aber das moralische Böse auch Strafe nach sich, welche wiederum ein malum physicum ist. Doch findet nicht nur, wie gesagt, jede Art der Bösheit aus besonderm Grunde und in anderer Betrachtung statt, sondern das physicalische Uebel, welches mit moralisch bösen Dingen verknüpft ist, läßt sich oft gar nicht, und niemals ganz und gnugsam, erweisen, bis man schon weiß, daß sie moralisch böse sind.

Das metaphysische Böse ist auch moraliter böse.

Was das physicalische Böse ist.

Wie das physicalische und moralische Böse zusammen kommen.

Pflichten betreffen, gehören zu der erstern Art, eine angebohrne Stupidität aber zu der andern. Denn die Vorurtheile sind als von einer Wirkung des Gemüthes abhangend anzusehen.

welche zugleich entstehet, oder hernach folget, wiederum ersetzet wird. Es ist demnach ein scheinbares physicalisches Uebel, ein solches, welches mit einem grössern Nutzen verknüpft ist. Es ist aber entweder ein Mittel zu dem grössern Guten; oder es ist sonst ein unzertrennlicher Nebenumstand davon. Daher ist auch ein kleineres Uebel, wo man dasselbe nach denen richtigen Regeln der Weisheit genöthiget ist, zu erwählen, um einem grössern zu begegnen, in so weit in dieser Verbindung der Umstände als ein Gut anzusehen, ob es gleich an sich betrachtet ein Uebel ist.

Fernere Erklärung des scheinbaren physicalischen Uebels. Wie vielerley es ist.

Ein scheinbares physicalisches Gute ist, welches ein grösseres Uebel mit sich bringet. Das grössere Uebel nemlich ist entweder natürlicher Weise daran verknüpft, indem es als eine Folge daraus herfliesset, oder sonsten als ein unzertrennlicher Nebenumstand zugleich entstehet; oder es ist *moraliter* damit verknüpft, indem es vermittelst der willkührlichen Anstalt gewisser Geister damit verbunden wird, welche bey den gesetzten Umständen veranlasset werden, iemanden gewisses Gutes zu versagen, oder gewisses Uebel zuzufügen. Von dieser letztern Art ist die wichtigste Classe diejenige, da auf ein vermeyntes Gute ein grösseres physicalisches Uebel als eine willkührliche Strafe wegen Uebertretung eines Gesetzes fol-

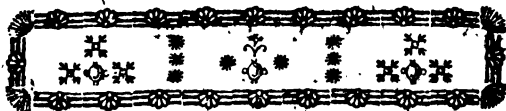
Fernere Erklärung des scheinbaren physicalischen Guten. Wie vielerley es ist.

mit betrachtet. Denn vermöge des Gesetzes folget auf eine lasterhafte That, wenn sie gleich an sich keine schädliche Folgen nach sich zögen, dennoch ein physicalisches Uebel als eine Strafe durch den Willen des Gesetzgebers. Wer daher auf diese Folge nicht Achtung giebt, der muß nothwendig in der Beurtheilung des wahren und falschen Guten irren. Dieser Irrthum ist hernach eben so thöricht, als wenn es einer vor einen Gewinn ansehen wollte, wenn er einen Groschen einnimmt und einen Thaler dargegen verlieret, oder wenn er es vor einen Verlust halten wollte, wenn er einen Groschen verlieret, aber einen Thaler dargegen gewinnet. Weil es nun auch einen zwiefachen Erkenntnißweg des Wahren giebt, nemlich Natur und Offenbahrung; und manche Untersuchungen nothwendig von beyden zugleich, oder auch gar von der Offenbahrung allein, abhangen müssen: so wird in beyden Stücken, nemlich sowohl in der Beurtheilung des Zweckes und der Dauer unseres Wesens, als auch in Ansehung der Moralität und der Folgen unserer Handlungen, gröblich gefehlt, wo man sich der gebührenden Belehrung aus der erweislichen göttlichen Offenbahrung weigert. Man fehlet alsdenn, wenn man Dinge bloß aus natürlichen Gründen durch die Vernunft allein entscheiden

Die theoretische natürliche Theologie,

oder

Die Lehre von der Wirklichkeit, den Eigenschaften und den Werken Gottes.



Das I Capitel.

Von dem Begriffe und der Wirklichkeit Gottes.

§ 204.

Nachdem in der Ontologie die Begriffe aus einander gesetzt worden, welche entweder in dem Begriffe eines vollständigen Dinges § 18 liegen, oder aus dem allgemeinen Wesen der Dinge als Eigenschaften, oder Unterschiede a priori, verstanden werden können: So ist nun das nächste, was wir zu thun haben, daß wir die Existenz, Eigenschaften und Wirkungen der ersten und allgemeinen Ursache untersuchen, von welcher alle die Dinge zuletzt ihren Ursprung haben müssen, deren Existenz uns a posteriori bekannt ist. Denn da die allererste Ursache der Dinge ein vollkommen nothwendiges Ding ist § 128: So gehöret es hauptsächlich unter die Objecte der Metaphysik, daß von derselben darinnen gehandelt werden muß. Diese erste Ursache heißt Gott, daher wir nunmehro auf die natürliche Theologie oder Gottesgelahrheit kommen. Weil sich aber nur der theoretische Theil derselben füglich zur Metaphysik rechnen läßt, wovon § 3, 5 der Grund ange- Warum in der Metaphysik von Gott gehandelt wird.

also dieselben, da wo sie vorkommen, als lemmata annehmen, und auf den Beweis in der Pnevmatologie verweisen.

§ 205.

Alle diejenigen, welche nicht Atheisten sind, verstehen unter einem Gott eine verständige und von der Welt unterschiedene Substanz, welche wenigstens gewissermassen eine wirkende Ursache und ein Herr der Welt ist. Dieses ist der erste Begriff, welchen auch die Heyden angenommen haben. Wir wollen ietzo sogleich zu grösserer Bequemlichkeit im Beweisen eine vollständigere Definition zum Grunde legen, und hernach darthun, daß in dem Verstande, wie wir das Wort nehmen, ein Gott sey. Nemlich Gott ist eine verständige und nothwendige d. i. ewige Substanz, welche von der Welt unterschieden, und die wirkende Ursache der Welt ist. Dieser Begriff läßt sich auch aus dem vorigen herleiten, wie im folgenden erhellen wird. Denn wenn einer auch viel Götter glaubt, und er giebt nicht zum wenigsten einen Gott nach unserer Erklärung zu: So definiret er in seinem Begriffe kein wahrhaftig mögliches Ding.

Was alle Völker unter Gott verstehen.

Wie wir das Wort Gott nehmen.

§ 206.

Nun haben wir in diesem Capitel den Hauptsatz recht feste zu setzen, daß ein solcher Gott, wie wir ihn definiret haben, wirklich da sey. Weil die Beweise der Wirklichkeit Gottes auf unendlich mannichfaltige Art einge-

Welches die Hauptsätze sind, welche bey den Beweisen der Wirklichkeit Gottes vor-

handeln müsse, und daß er, wenn er dieses nicht thut, thöricht verfahre, und, wenn er hiermit einen mächtigern beleidiget, und in Unglück kommt, nichts zu seiner Entschuldigung vorwenden könne. Ich habe mit gutem Bedacht diese drey letztern Sätze einzeln und bestimmt angeben wollen, damit man gründlich einsehe, worauf es ankommt. Andere pflegen an deren statt sich nur auf den leibnitzischen Satz vom zureichenden Grunde zu beruffen, darinnen die zween erstern mit begriffen sind, und dahinein sie auch wohl den letztern, welcher nach der Absicht des Erfinders dieses Satzes nicht dazu gehöret, mit zu nehmen pflegen. Allein da der leibnitzische Satz vom zureichenden Grunde ausser diesen Sätzen auch noch mehrere, und zum theil falsche, in sich fasset, wie ich anderswo gezeiget habe*; und sogar auch die blossen Idealgründe mit darunter begriffen sind: So wird er hiedurch unfähig, die Existenz Gottes dadurch erweisen zu können. Denn es könnte ja einer zugeben, daß die Welt einen zureichenden Grund habe, aber in ihr selbst. Nemlich er dürfte nur den Begriff der Welt und der Substanz nach Spinozä Art einrichten. Dieses hiesse aber Gott leugnen. Ferner könnte einer einräumen, daß die Welt nicht in ihr selbst, sondern in einer von ihr unterschiedenen ewigen und verständigen

nünftig zu handeln.

Warum anstatt der drey letztern nicht überhaupt der Satz vom zureichenden Grunde angeführet worden.

* Siehe die Diss. de vsu & limitibus principii rationis determinantis vulgo suffic.

bunden werden, daß aus der Zusammensetzung derselben Ordnung und Regelmäßigkeit § 185 erscheinet. Z. E. wenn man auf einem Papiere etliche wohlgeschriebene Buchstaben siehet, welche einen Verstand geben: So wird niemand glauben, daß dieselben von einem Menschen, der nicht schreiben kan, herkommen, indem er ungefehr mit der Feder gespielet, und Züge machen wollen. Denn obgleich auch ein Unwissender, wenn er einmal hat Züge machen wollen, auf iedweden Zug, oder auf iedweden Theil eines Zugs, einzeln betrachtet, eben so leichte als etwan auf einen andern hätte fallen können: So höret es doch auf, glaublich zu seyn, daß er auf die Züge von ungefehr gefallen sey, sobald deren so viel zusammen kommen, daß verständliche Buchstaben und Worte daraus werden. Oder man stelle sich vor, wenn man ein Kind in eine Buchdruckerey brächte, und ihm erlaubte, Buchstaben nach Belieben zu sich zu nehmen; und ferner sich iemand die Buchstaben so, wie sie weggenommen werden, von demselben geben liesse, und nach einander hinsetzte: ob, sage ich, wohl iemand vor glaublich oder möglich halten wird, daß auf solche Art nach und nach des Virgilius Heldengedichte vom Aeneas gesetzt werden könnte. Gleichwohl ist es ja bey dem ersten Griffe eben so leichte möglich, daß das Kind nach dem Fache greifft, darinnen die Buchstaben A liegen,

nigsten ohne Grund annimmt. Daraus folget, daß, was auf mehrerley Art möglich ist, bey sonst gleichen Umständen leichter eintreffe, als was auf wenigerley Art möglich ist. Denn man nähme sonst die engere Bestimmung der Umstände, mit welchen ein Ding existiren kan, sowohl als seine Existenz selbst, ohne Grund an. Und hieraus fließt ferner, daß eine Möglichkeit einzeln leichter eintrifft, als viele zusammen mit einer Uebereinstimmung. Denn ie mit mehrern eine Möglichkeit übereinstimmen soll, desto mehr wird sie bestimmt, desto mehr Bestimmung muß man also auch nebst ihrer Existenz zugleich mit annehmen *. Wem dieser logikalische Beweis zu subtil ist, der darf sich nur an die angeführten Exempel halten, so wird er innen werden, daß eine solche Art zu urtheilen unserem Verstande natürlich und nothwendig sey. Die gesetzte Regel aber appliciren wir also: 1) Wo nur etliche wenige Möglichkeiten mit einiger Uebereinstimmung von ungefehr zusammen treffen, so bewundern wir es schon, daher wir die sogenannten Spielwerke der Natur in den Naturaliencabinetten zu verwahren pflegen. 2) Bey Begebenheiten nach deren Existenz allererst gefraget wird,

Auf wie vielerley Art diese Regel appliciret wird.

* Siehe hiervon mit mehrern D. Adolph Friedrich Hoffmanns Vernunftlehre, Th. II, Cap. 8, § 32, 36, 39: oder in der meinigen § 377, 378, 393, 410 = 419.

Ansehung ihrer physicalischen Neigung zum Beyfalle, als in Ansehung der daraus herfliessenden moralischen Verbindlichkeit darzu, vollkommen gleich gilt. Ich sage, sie gilt erstlich der Demonstration gleich, in Ansehung ihrer physicalischen Wirkung, wodurch sie das Gemüthe zum Beyfalle neiget. Denn so oft man einen einzeln Wahrscheinlichkeitsgrund recht deutlich überleget: So wird das Gemüth einigermassen zum Beyfalle geneigt gemacht, und dafern es dennoch dem Gegensatze den Vorzug zugestehen will, etwa wegen Wirksamkeit einer widrigen Begierde: So empfindet es einen Widerstand, welcher aus dem empfundenen Streite des ietzigen Verfahrens mit dem Vollkommenheitstriebe entstehet. Jemehr demnach dergleichen Wahrscheinlichkeitsgründe zusammen kommen, desto mehr werden die Ursachen vervielfältiget, welche zum Beyfall geneigt machen. Und desto grösser wird der Widerstand, welchen man überwinden müßte, wenn man dennoch nicht Beyfall geben wollte. Er kan also bey gewisser Vermehrung der Wahrscheinlichkeitsgründe, und unter der Bedingung, daß dieselben nur mit genugsamer Deutlichkeit gedacht werden, so groß werden, daß wir ihn nicht überwinden können; daher uns denn der Beyfall eben so wohl, als bey der Demonstration abgedrungen wird. Z. E. so weiß ich, daß

geometrischen Demonstrationen gleich. Warum sie denenselben in Ansehung der physicalischen Neigung zum Beyfalle gleich gilt.

Beweise eines Satzes, welcher daher genommen wird, weil unendlich viele Umstände oder Wahrscheinlichkeiten mit einer Uebereinstimmung vor denselben sind, fällt diese Furcht hinweg. Denn gesetzt, man hätte sich in Beurtheilung der Hälfte von Umständen, ja in neun Zehntheilen und noch mehrern betrogen: So ist dasjenige, was von dem Beweise auch noch alsdenn übrig bleibt, noch immer genug, uns zu dem Beyfalle gegen den Satz zu bewegen, oder gar darzu zu verbinden, zumal wenn es ein solcher Satz ist, in Ansehung dessen wir keine Neutralität beobachten dürfen. Es sind also die auf diesen Satz gebaueten Beweise nicht etwan vor gering zu schätzen, oder den eigentlich so genannten geometrischen Demonstrationen nachzusetzen, wie sich diejenigen einbilden, welche dieselben deswegen verachten, weil sie damit nicht nach ihrem Schlendrian umspringen können. Man wird es auch deßwegen nicht vor unnütze halten, daß ich zu besserem Verstande und Anwendung derselben, eine logikalische Ausschweifung gemacht habe, welche sonst in die Metaphysik nicht gehörte, sondern, dafern sie bekannt genug wäre, aus der Vernunftlehre vorausgesetzt werden könnte.

§ 208.

Wenn nun aber die bisher erklärten Hauptsätze vorausgesetzet werden: So kan man hernach unzehlich vielerley Beweise vor

Nach Voraussetzung obiger Sätze kan man un-

überzeuget ein Beweis, ohne nur wenn er ihm verständlich genug ist, und ihn dahero lebhaft rühret. Da nun dem einen diese, dem andern andere Begriffe geläufig sind: So wird auch immer einer auf die eine Art leichter als auf die andere überzeuget. Hierzu kommt 2) daß, wenn unterschiedene Beweise auf einerley Conclusion führen, die Besorgniß hinwegfällt, als ob wir uns vielleicht betrogen hätten, und wegen eines scheinbaren Beweises Beyfall gäben. Endlich ist 3) zu bedenken, daß es bey dem Beweise, daß ein Gott sey, nicht etwa nur darauf ankomme, daß man einen also überzeuge, daß er, wenn er nachsinnt, und so oft er nachsinnen will, nichts darwider einwenden kan. Man muß den Beweis also führen, daß uns die Wahrheit: es ist ein Gott, gleichsam überall entgegen kommt, und wir durch alles, was uns nur vorkommt, daran erinnert werden. Denn die Erkenntniß Gottes soll kräftig seyn, und beständig in unsern Willen wirken. Daher muß sie auch beständig lebhaft erhalten werden. Da auch die ganze Welt so eingerichtet ist, daß sie uns die Beweise von der Wirklichkeit und den Eigenschaften ihres Urhebers überall und auf mancherley Art entgegen bringet, und gleichsam aufdringet: So muß in der Philosophie darauf gesehen werden, daß man diese Einrichtung sich auch gehörig zu Nutzen mache und nicht vergeblich seyn lasse.

sind durch die Kraft eines von der Welt unterschiedenen Dinges hervorgebracht worden. Nun können sie nicht ohne alle Ursache entstanden seyn. Denn wenn iemand dieses sagen sollte: So müßte er es entweder also meynen, daß das Nichts ihre Ursache wäre, oder nur, daß sie keine Ursache hätten, oder brauchten. In ersterm Falle widerspräche er sich selbst. Denn wenn das Nichts eine Ursache von etwas wäre: So müßte es wirken können. Was aber wirken kan, ist Etwas. Demnach müßte es etwas zugleich seyn, und nicht seyn, welches sich widerspricht. Spräche man hingegen, die einfachen Dinge wären nur ohne Ursache entstanden, und brauchten keine Ursache: So widerspräche man hiermit dem Satze von der zureichenden Ursache § 31, welches abermal ungereimt wäre, indem dadurch eines der höchsten Grundgesetze des Verstandes, nach welchem wir alle Tage handeln müssen, geleugnet würde. Sagte iemand, die einfachen Dinge wären ihre selbst eigene Ursache: So hiesse dieses entweder so viel, sie wären ewig und brauchten keine Ursache, womit man aber wiederum auf das vorige käme, und dem Satze von der Zufälligkeit § 33 widerspräche; oder es müßte so viel sagen sollen, als sie hätten sich selbst hervorgebracht. Dieses wäre aber ein Widerspruch. Denn hätten sie sich selbst hervorgebracht: So müßten sie zugleich gewesen seyn, weil sie

Verstande eben so wohl wesentlich ist, als der Satz vom Widerspruche, geleugnet wird. Die Vernunft findet in keinem Wesen etwas, warum sie urtheilen könnte, daß etwas immer gewesen seyn könnte oder müßte, ohne nur in einem solchen, welches alle mögliche d. i. unendliche Vollkommenheit hat, und dessen Nichtseyn also, dafern es irgend einmal ist, sich gar nicht weiter denken läßt. Wenn sie demnach ein Ding vor nothwendig halten soll: So muß sie ihm ein solches Wesen beylegen. Und wo es klar ist, daß einem Dinge dergleichen Wesen nicht beygeleget werden kan; da ist es auch gewiß, daß es nicht ewig sey, wenn man nicht etwas wider die Vernunft, d. i. etwas ungereimtes, sagen will. Alles widersprechende ist zwar ungereimt, aber nicht alles ungereimte ist deßwegen widersprechend. Denn es kan etwas auch deßwegen ungereimt seyn, weil es zwar nicht sich selbst, wohl aber einem von den beyden andern höchsten Grundsätzen der Vernunft § 15 widerspricht, oder weil es mit der Vollkommenheit der Handlungen eines vernünftigen Wesens streitet. Unterdessen gestehe ich gar gerne, daß man die Zufälligkeit der einfachen Substanzen nicht anders als durch den Satz von der Zufälligkeit § 33 erkennen könne. Denn wenn man nur spräche, die Dinge in der Welt veränderten sich beständig, folglich wären sie zufällig: So gäbe man zwar einen neuen

Warnung vor unzulänglichem Beweise der Zufälligkeit der einfachen Dinge.

wirklichen Dingen seyn. Sie geben hiermit zu verstehen, daß sie gar nicht einsehen, wovon die Frage ist. Denn etwas aus Nichts hervorbringen heißt nur so viel, als einem Dinge die Wirklichkeit geben, welches zuvor weder ganz noch in seinen Theilen existirte, oder, welches gleich viel ist, machen, daß ein einfaches Ding, welches zuvor nicht war, zu seyn anfange.

§ 212.

Ob die ganze Welt nur eine einzige Substanz ist.

Endlich ist noch 3) die Ausflucht gewisser Atheisten zu bemerken, wodurch sie gleich dem ersten Satze in unserm Beweise auszuweichen vermeynen, darinnen wir zum Grunde gelegt haben, daß es zusammengesetzte Substanzen gebe. An statt dessen, sagen sie, es sey alles zusammen nur eine einzige Substanz, und dasjenige, was uns als unterschiedene Substanzen vorkäme, wären nur Eigenschaften, Modificationen, und veränderte Erscheinungen derselben einzigen Substanz. Hiermit stossen sie zuvörderst wider die Regel an, daß ein vernünftiger Mensch auch seiner Vernunft gemäß handeln müsse, § 206. Denn das ist ja rasend, wenn ich mir vorstellen soll, ich selbst und andere Menschen und Thiere wären keine wirklich unterschiedene Substanzen. Ein iedweder, der genau Achtung geben will, wird finden, daß ihm dieses zu denken schlechterdings unmöglich sey. Ferner widersprechen sie hiermit allen denenjenigen Kennzeichen, welche aus

 dem

wundern, wie iemand so verblendet seyn, und so wider das Zeugniß seiner Sinne und wider alle Grundsätze der Vernunft reden kan. So viel räumen wir zwar ein, daß die endlichen Dinge, die mit einander in Verknüpfung stehen, ein zusammengesetztes Ganzes ausmachen, und also auch in sofern als eine einzige zusammengesetzte Substanz angesehen werden können. Allein davon ist auch die Frage nicht, und dieses schadet unserm Beweise nicht.

§ 213.

Beweis der Wirklichkeit Gottes aus denen Veränderungen, daraus die Welt bestehet.

Ein anderer Beweis der Wirklichkeit Gottes kan dieser seyn. Wir treffen in der Welt eine Reyhe von Veränderungen an, welche sich auch mit einer gewissen Aehnlichkeit ereignen; daher sich gewisse Gesetze davon abstrahiren lassen. Und diese Veränderungen zusammengenommen, machen nebst denen Substanzen, daran sie sich befinden, eben die gegenwärtige Welt aus. Da nun diese Veränderungen wirklich von einander unterschiedene Dinge sind, und also die Reyhe, in welcher sie auf einander gefolget sind, nicht unendlich seyn kan § 148, 149; gleichwohl der erste Anfang derselben seine erste Ursache haben muß: So muß man irgend einmal auf eine solche Ursache derselben kommen, welche nothwendig und von Ewigkeit her ist. Wollte man nun gleich zur nächsten Ursache eine Kraft annehmen, so müßte doch dieselbe in einer Substanz seyn. Demnach

Reyhe aber sich widerspricht § 148, 149. 3) Wäre dadurch die Ordnung, welche wir in der Welt antreffen, nicht möglich, welches weiter unten ferner erkläret werden soll. Folglich muß die erste Ursache der Welt eine solche seyn, welche erste freye Grundthätigkeiten hat anfangen können. Eine solche aber sind die Elemente der Körper nicht, an welchen wir keine Spur einer solchen Fähigkeit antreffen, indem sie allezeit dergestalt wirken, daß ihre Action bey eben denselben Umständen nicht unterbleiben, oder anders geschehen kan. Daß unsere Seelen nicht die Ursache der Welt sind, ob sie wohl freye Grundthätigkeiten anfangen können, ist vorhin klar, und es wird es auch niemand sagen. Folglich bleibt nichts übrig, als daß die erste Ursache aller in der Welt vorgehenden Veränderungen eine von der Welt unterschiedene und ewige Substanz ist, welche auch, weil in denen Veränderungen in der Welt Ordnung angetroffen wird, § 185, 222, verständig seyn muß. Folglich ist ein Gott, von dessen Wesen hiermit sogleich erhellet, daß derselbe ein freyer Geist seyn müsse.

§ 214.

Erläuterung.

Wie ungereimt die epicurische Meynung sey, vermöge welcher man setzen muß, die kleinsten Theilgen, daraus die Welt bestehet, wären vor dem Ursprunge der Welt, und vielleicht von Ewigkeit her in einer unordentlichen Bewegung gewesen, in welcher sie

von

§ 215.

Drittens kan man einen Beweis, daß ein Gott sey, von der Betrachtung der Reyhe der Bewegungen hernehmen und also schliessen. Es giebt in der Welt eine Reyhe von Bewegungen, ja es giebt unzehlige Reyhen derselbigen. Entweder die Reyhen der Bewegungen gehen in alle unendliche Ewigkeit hinaus, und zwar dergestalt, daß immer eine endliche Substanz die andere beweget, indem sie selbst in Bemühung ist, den Ort derselbigen einzunehmen: Oder die Reyhen von Bewegungen haben ihren Grund zuletzt in solchen Thätigkeiten, welche etwas anders als eine Bewegung sind. Nun ist das erste ungereimt. Denn eine unendlich fortgehende Reyhe von Ursachen und Wirkungen ist widersprechend § 148, 149, und daß man sich nicht etwan auf eine unendliche Reyhe von Augenblicken in der Ewigkeit, als auf eine Instanz hierwider beruffen könne, ist auch schon erwiesen worden, § 156. Folglich ist das letzte wahr, nemlich alle Bewegung kömmt zuletzt von einer Thätigkeit her, welche etwas anders als eine Bewegung ist. Nun kan man auf unterschiedene Art fortschliessen. Erstlich also: Diejenige Thätigkeit, aus welcher zuletzt eine Reyhe von Bewegungen ihren Ursprung nimmt, ist entweder eine Action einer solchen Kraft, welche alle nur mögliche Vollkommenheit hat, und also unendlich ist, oder sie ist eine Action einer endlichen Kraft.

Beweis der Wirklichkeit Gottes aus der Reyhe der Bewegungen.

Ist

Ist die Kraft endlich: So ist sie zufällig. Und folglich muß sie doch irgend einmal ihren allerletzten Grund in einer unendlichen Kraft haben § 31, 33. Und da iedwede Kraft in einem Subjecte ist: So müssen alle Reyhen der Bewegungen zuletzt die Thätigkeit einer unendlichen Substanz zur Ursache haben § 144, 145. * Die Dinge selbst, welche beweget werden, sind dergleichen Substanzen nicht. Daß es unsere Seelen nicht sind, dessen sind wir uns auch bewußt. Folglich ist die Substanz, in deren Thätigkeit zuletzt alle Bewegungen ihren Grund haben, von der Welt unterschieden, ich meyne, weder unsere Seelen, noch die Materie sind dieselbe Substanz. Und da ihre Kraft von unendlicher Vollkommenheit seyn muß § 137: So ist sie auch verständig. Folglich ist ein Gott. Oder man kan auch also fortschliessen: Weil durch die Bewegungen, die in der Welt vorgehen, reguläre Wirkungen herauskommen: So muß entweder dasjenige, was in der Welt die erste Ursache von den Bewegungen ist, selbst iedesmal einen Verstand haben, oder es muß doch von einem verständigen Dinge herkommen, und abgerichtet seyn, oder noch abgerichtet werden. Nun aber hat die Materie keinen Verstand, und wollte man gleich den einfachen Theilen derselben einen Verstand zuschreiben: So geschähe solches vors erste ohne Grund, und hernach hätte man doch noch keine Ursache, aus welcher sich

ihre

ihre Uebereinstimmung verstehen liesse, wofern sie nicht durch eine andere von ihnen unterschiedene Ursache verbunden sind, und davon dependiren. Daß auch unsere Seele nicht etwan die zureichende Ursache der Bewegungen in der Welt sey, ist vor sich klar. Folglich erhellet abermal, daß alle Bewegungen zuletzt von der Thätigkeit einer solchen Ursache herkommen müsse, welche von der Materie und den Seelen, und also von der Welt, unterschieden, gleichwohl aber verständig und ewig ist, mit einem Worte, daß ein Gott ist.

§ 216.

Wenn die Atheisten hier ausweichen wollen: So müssen sie entweder leugnen, daß Bewegungen sind, oder zu dem gewöhnlichen Schlupfwinkel der unendlich fortgehenden Reyhe ihre Zuflucht nehmen. Allein was das erste anlangt: So wäre es erstlich wider alle Empfindung und wider das Wesen des Verstandes, die Bewegungen zu leugnen. Daher ein solches Vorgeben gar nicht widerleget, sondern verlachet zu werden verdient. Ferner, wenn auch iemand etwa wegen unrichtiger Begriffe vom Raume die Bewegung nur nicht völlig nach unserm Begriffe zugeben wollte: So müßte er doch so viel einräumen, daß dasjenige, was ihm Bewegungen zu seyn scheinen, reale Veränderungen wären. Und alsdenn behält unser Beweisgrund seine Gültigkeit. Was aber das andere, Erläuterung.

andere, nemlich die Möglichkeit einer unendlich fortgehenden Reyhe anbetrifft: So ist dieselbe nicht nur § 148, 149, weitläuftig widerleget worden, sondern es kommt auch hier noch ein besonderer Umstand hinzu. Denn wenn man sich die Reyhe von Bewegungen auf diese Art unendlich vorstellen wollte, daß nur immer eine Substanz, indem sie ihren Ort zu verändern in Bemühung ist, vermöge ihrer Undurchdringlichkeit, ein Existentialgrund § 36, 79 würde, warum ihr die andere ausweichen müßte, ohne daß man endlich zur Ursache der Bewegung eine solche Thätigkeit annähme, welche etwas anders als eine Bewegung ist: So würde diese Vorstellung nicht einmal mit demjenigen übereinstimmen, was wir a posteriori in der Welt wahrnehmen. Denn in der Naturlehre ist offenbar, daß die Dinge einander nicht bloß als Existentialgründe bewegen, sondern daß es thätige Bewegungskräfte giebt.

§ 217.

Beweis der Wirklichkeit Gottes aus der Zufälligkeit der Welt.

Viertens kan man die Wirklichkeit Gottes vermittelst des Satzes von der Zufälligkeit, § 33, unmittelbar also erweisen. Von allem, was nur in der Welt vorkommt, läßt sich denken, daß es einmal nicht gewesen sey. Von den Zuständen der Dinge wissen wir es so gar aus der Erfahrung, daß sie vor einiger Zeit noch nicht waren. Folglich ist alles, was in der Welt vorkommt, zufällig, und mithin ist auch die ganze Welt zufällig.

Da

Da nun das Zufällige seine Wirklichkeit durch eine wirkende Ursache haben muß § 31: So hat die ganze Welt ihre Wirklichkeit von einer von ihr unterschiedenen Ursache. Und weil man, dafern sie nicht nothwendig und unendlich, und mithin auch verständig ist § 136, allemal wiederum also schliessen kan: So giebt es eine von der Welt unterschiedene nothwendige und verständige Ursache der Welt, d. i. es ist ein Gott. Diesen Beweisgrund pflegen einige also auszudrücken: weil die Welt ihren zureichenden Grund nicht in sich habe: So müsse sie ihn ausser sich haben, indem alles was ist, seinen zureichenden Grund haben müsse. Der Grundsatz selbst ist in dem Verstande, wie ihn die Herren Leibnitzianer nehmen, ohne Einschränkung nicht ganz wahr, § 84; iedoch wird er in diesem Beweise in Ansehung seines wahren Theiles applicirt. Da aber das Wort Grund dennoch auch hier schwankend bleibt, und das einemal einen Idealgrund, das anderemal einen Realgrund bedeutet § 79: So sehe ich nicht, warum man nicht lieber deutlich reden will. Die Meynung nemlich ist diese: Weil sich das Nichtseyn der Welt denken läßt: So braucht sie eine wirkende Ursache § 31, 33, und endlich muß man auf eine solche Ursache kommen, bey welcher durch das ihr beygelegte Wesen das Nichtseyn schon ausgeschlossen wird, weil das Wesen unseres Verstandes es so mit sich bringet,

Erläuterung, warum hierbey der leibnitzische Satz vom zureichenden Grunde nicht brauchbar ist.

get, alles von einer wirkenden Ursache herzuleiten, dessen Nichtseyn sich denken läßt, und nur dasjenige Ding vor ewig zu halten, wo das Nichtseyn dem ihm beygelegten Wesen widerspricht, § 33.

§ 218.

Beweis der Wirklichkeit Gottes aus der Reyhe der causarum vniuocarum.

Der fünfte Beweis soll dieser seyn. Wir treffen in der Welt Substanzen an, welche beständig ihres gleichen erzeugen, nemlich die Thiere, Bäume und Pflanzen, welche dahero causae vniuocae sind, § 62. Daß sie wirklich von einander unterschiedene Substanzen sind, ist daraus offenbar, weil iedes vor sich beweget und ernähret wird, und nach dem Untergange des einen, das andere noch übrig ist. Ein iedes Glied in der Reyhe der sich fortzeugenden Substanzen ist später als dasjenige, von welchem es gezeuget worden. Folglich ist die Reyhe endlich § 148, 149. Was wäre widersprechender, als z. E. eine unendliche Reyhe von Söhnen, da iedweder einen Vater, die ganze Reyhe aber keinen Stammvater hätte, da iedweder einmal nicht gewesen wäre, und da man gleichwohl von der ganzen Reyhe, welche sie zusammen genommen ausmachen, nicht auch sagen könnte, daß sie einmal nicht gewesen sey. Folglich sind in iedweder Art von causis vniuocis erste Indiuidua gewesen, von denen die übrigen abstammen. Z. E. wenn alle Thiere durch Verbindung zweyerley Geschlechts fortgepflanzt werden: So muß von iedweder Art

von

von Thieren wenigstens ein erstes Paar gewesen seyn. Ferner muß von allen Vegetabilibus wenigstens ein erstes gewesen seyn. Nun wollen wir nachsinnen, wie die ersten haben entstehen können. Entweder sie sind, ohne daß eine verständige Ursache dabey Antheil gehabt, bloß durch die mannichfaltige Bewegung der materiellen Theilgen in der Welt zusammengesetzt worden; Oder es ist eine verständige Ursache dabey geschäftig gewesen, welche sie entweder selbst gebildet und hervorgebracht, oder doch diejenige Verknüpfung von Dingen gemacht hat, nach denen ihre Bildung und Entstehung hat erfolgen müssen. Nun aber kann das erste gar nicht statt finden. Denn in den Körpern sowohl der Pflanzen als Thiere ist Ordnung und Regelmäßigkeit, welche auch so unbeschreiblich groß ist, daß, wenn man sagen wollte, sie könnten ohne verständige Ursache von ungefehr entstanden seyn, dieses noch viel schlimmer wäre, als wenn man vorgäbe, daß ein Haus oder eine Stadt von ungefehr zusammenfliegen könne. In den Menschen und übrigen Thieren sind noch über dieses Seelen, deren Existenz, Einfachheit und wesentlicher Unterschied von aller Materie in der Pnevmatologie erwiesen werden soll. Diese Seelen vor ewig zu halten, ist ungereimt §. 33. Und wenn sie es auch seyn könnten: So möchte ich doch wissen, wie sie von ungefehr in die Verknüpfung mit so künstlichen Lei-

 bern,

nen Person auf die Wirklichkeit Gottes schliessen kan. Nemlich man kan also sagen. Ich bin nur seit kurzer Zeit, und von meinen Eltern erzeuget. Meine Eltern sind nicht die zureichende Ursache von mir. Durch ihr Bemühen haben sie mir weder die Seele geben, noch einen so künstlichen Leib bilden können, indem sie weder die Kräfte der Seele, noch die Bildung des Körpers genugsam verstanden, oder in ihrer Gewalt gehabt haben. Sie müßten, indem sie mir die Wirklichkeit gegeben hätten, entweder nach deutlicher Erkenntniß gewirkt haben, welches niemand sagen wird; oder sie müßten die zureichende Kraft darzu ohne deutliche Erkenntniß gehabt haben. Allein, erstlich hätten sie doch die Seele und die Grundkräfte derselben nicht hervorbringen können § 144. Hätten sie aber die Seele nur belebet, und zur Zusammensetzung oder Auswickelung des Körpers etwas beygetragen: So müßte dieses nach gewissen Gesetzen geschehen seyn, welche von ihrer eigenen Kraft independent sind. Sie selbst müssen von etwas andern dependiren § 33. Und sowohl die Regelmäßigkeit meines Körpers, als die Vollkommenheit des Wesens meiner Seele zeiget, daß die zureichende Ursache ihrer selbst, und der Gesetze, nach denen sie gewirket haben, eine verständige seyn muß. Ferner, die körperliche Materie, welche unedler als meine Seele ist, und keinen Verstand hat, kan

noch viel weniger weder die zureichende Ursache von mir seyn, noch auch vor sich selbst meine Eltern zu einer zureichenden Ursache gemacht haben. Folglich sind meine Eltern und alle körperliche Dinge in der Welt nur unzureichende Mittelursachen von mir gewesen; die wahre Hauptursache aber muß ein verständiges von der Materie und den Seelen, und also von der Welt unterschiedenes höchst vollkommenes Wesen gewesen seyn, d. i. Gott muß mein Schöpfer seyn, welcher mich entweder unmittelbar geschaffen hat, so daß ich nur nach denen von ihm gemachten Verknüpfungen und Gesetzen der Actionen damals allererst belebt und gleichsam ausgewickelt worden, oder welcher doch überhaupt die Gesetze der Verknüpfungen gemacht hat, nach denen ich entstanden bin, und wodurch der in mir denkende Geist das Leben und einen organischen Körper bekommen hat, es mag zugegangen seyn, auf was vor Art es wolle.

§ 220.

Widerlegung der atheistischen Revolutionen.

Die Atheisten meynen sich hier mit den Revolutionen der grossen Weltkörper oder auch wohl der ganzen Welt zu helfen. Wenn man vorgiebt, das menschliche Geschlecht sey von Ewigkeit: So fällt die Ungereimtheit gar zu sehr in die Augen. Hingegen vor diejenigen, welche nicht nachzusinnen gewohnt sind, klinget es schon etwas scheinbarer, wenn man von grossen Revolutionen

redet,

redet, wie aus einem Chaos eine Welt werde, wie bald ein Planet aus einer Sonne, bald wiederum eine Sonne aus einem Planeten geworden seyn soll. Es ist aber in Ansehung dieser Revolutionen folgendes zu merken. Erstlich, wenn gleich dieselben vollkommen möglich und richtig wären: So gewönne man dadurch nichts, es würde auch durch Annehmung noch so vieler Revolutionen die Frage von dem Ursprunge der Welt nicht etwa aufgelöset, sondern es würde nur die Beantwortung derselben auf eine arglistige Art ins weite Feld hinaus geschoben. Denn eine wirklich unendliche Menge von Revolutionen anzunehmen, ist widersprechend und ungereimt, § 148, 149. Nimmt man hingegen eine endliche Menge derselben an: So gewinnet man dadurch nicht das geringste bey Leuten, welche die Sache verstehen; weil eine endliche Zahl, und wenn sie auch aus vielen tausend Ziefern bestünde, gegen die Ewigkeit nimmermehr ein Verhältniß bekommen kan, § 139. Leute von schwachem Verstande sind so geartet, daß es ihnen wunderlich vorkommt, wenn man sagt, die Welt habe nur etliche tausend Jahre gestanden, weil sie diese Zahl mit leichter Mühe überdenken, und also nach dem Ursprunge der Welt mit ungeschwächter Lebhaftigkeit fragen. Nennet man ihnen aber eine recht ungeheuer grosse Zahl, oder versichert sie gar, sie möchten sich die Zahl so

Erste Beantwortung.

Fixstern ist, über welchen mit der Zeit eine Rinde geworden, oder dergleichen. Die Herren, welche mit solchen Revolutionen handeln, kommen mir noch nicht so klug vor, als ein Krahmer, welcher nur vor die Bude, nicht aber vor die Waare sorgen wollte. Denn wenn man ihnen gleich ihr Chaos zugiebt; ich will noch freygebiger seyn, wenn man ihnen auch gestattet, daß sie nach ihrer Einbildung den Ursprung eines ganzen Planeten mit Erde und Wasser, Luft und Feuer sollen herausbringen können, wiewohl es der Wahrheit nach nicht eingeräumet werden kan: So ist es doch recht bäurisch-ungeschickt, wenn man sich einbildet, hiermit den Ursprung der Welt verständlich gemacht zu haben. Denn es ist ja noch immer die Frage, wo die Thiere und Pflanzen hergekommen, deren Ursprung ihrer Regelmäßigkeit wegen ohne verständige Ursache nicht möglich ist.

§ 221.

Beweis der Wirklichkeit Gottes aus der Regelmäßigkeit der Welt.

Nun wollen wir auch aus der Regelmässigkeit der Welt, besonders betrachtet, einen Beweis vor die Wahrheit hernehmen, daß ein Gott sey. Wir treffen in der Welt eine ordentliche und regelmäßige Verknüpfung und Folge der Dinge an, welche uns augenscheinlich darauf führet, daß sie nach Ideen gebildet sey, und eine verständige Ursache habe. Daß wir von dieser Verknüpfung nicht die regierende Ursache sind, ist

ausser Streit. Es ist vielmehr die Frage, wie die Seelen selbst zu ihren ordentlich und regelmäßig gebaueten Leibern gekommen, und damit vereiniget worden. Die Materie, da sie keiner Ideen fähig ist, kan auch nicht, ohne von einer verständigen Ursache regieret zu werden, nach einer Idee ordentlich wirken. Folglich zeiget diese Ordnung und Regelmäßigkeit entweder an, daß die Welt durch eine von ihr unterschiedene verständige Ursache gebildet worden, oder man muß zugeben, daß alle in dem Baue der Welt und ihrer Theile, im grossen und kleinen, befindliche Ordnung nur anscheinend, und etwas sey, welches von ungefehr entstanden wäre. Nun ist das leztere eine unendlich grosse Unwahrscheinlichkeit; daher denn dieselbe dennoch anzunehmen, eine unendlich grosse Narrheit wäre. Mithin ist das erstere vor demonstrativ gewiß zu halten § 207, daß nemlich die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt einer von der Welt unterschiedenen verständigen Ursache zuzuschreiben ist, und daß folglich ein Gott ist. Ich habe nur noch die beyden Umstände weiter zu erläutern, daß in der Welt wirklich Ordnung sey, und daß es thöricht sey, dieselbe nicht von einer verständigen Ursache herzuleiten, sondern ihr einen ungefehren Ursprung zuzuschreiben.

§ 222.

Daß in der Welt Ordnung und Regelmäßigkeit vorhanden sey, kan man unter andern aus folgenden Umständen abnehmen, welche man sich fleißig bekannt machen muß, wenn man die Bücher recht gebrauchen will, welche aus der Betrachtung der Ordnung in unterschiedenen Arten der Dinge auf Gott und dessen Eigenschaften schliessen lehren. **Beweis, daß in der Welt Ordnung und Regelmäßigkeit sey.**

1) Die Maschinen, welche die Natur erzeuget, nemlich die Thiere, Pflanzen und Bäume, sind, dafern sie zu einerley Art gehören, in allen wesentlichen Theilen einander ähnlich. Ich meyne, es ist allezeit das Erzeugete in allen wesentlichen Theilen derjenigen Art von Dingen ähnlich, von welchen es erzeuget worden. Dieses trifft, wo nicht durch ausserordentliche Umstände einmal der Lauf der Natur verhindert wird, und ein verdorbenes indiuiduum zum Vorscheine kommt, allemal zu. So viel Glieder ein gesunder Mensch oder ein anderes Thier hat: So viel haben auch die anderen gesunden indiuidua von seiner Art. Eben so verhält es sich mit den Pflanzen und Bäumen. **Erster Grund.**

2) Der organische Körper eines iedweden Thieres oder einer iedweden Pflanze hält, wenn man auch ein einzelnes *indiuiduum* betrachtet, und es nicht erst mit andern vergleichet, unbeschreiblich viel Ordnung und Kunst in sich. Z. E. bey den Menschen und andern Thieren sind die rechte **Anderer Grund.**

und linke Seite einander ähnlich, das Mittel aber unähnlich. Der ganze Körper ist nach Verhältnissen gebauet, die sich wohl ausnehmen, z. E. die Länge des Menschen und die Länge der Linie, wenn er die Arme ganz ausspannet, sind einander gleich. Die Länge von den Ellenbogen bis zu dem äussersten der Finger, und die Länge der Beine von den Knien an gerechnet, sind einander gleich. An der Bildung des Gesichts fällt die Ordnung sogleich in die Augen. Vitruvius hat ohne Zweifel Recht, wenn er glaubet, daß die Baukunst ihren Ursprung durch Nachahmung der Ordnung genommen, welche an den Körpern der Menschen und Thiere in die Augen leuchtet. Gleichwie bey den Körpern der Menschen und Thiere, ja auch der Bäume und Pflanzen, im Ganzen Ordnung ist: So ist sie auch in allen Theilen derselben, wenn man sie als ein Ganzes betrachtet, wiederum zu finden, dergestalt, daß man bey der Zergliederung derselben darüber erstaunen muß. Und da andere Arten der Verwunderung nach und nach aufhören müssen, nachdem uns die Sache völlig bekannt geworden: So muß die Bewunderung der Ordnung in den natürlichen Dingen beständig zunehmen, ie weiter man dieselben betrachtet, weil man darinnen immer noch mehreres wahrnimmt, ie länger man nachsuchet, und weil auch die Menge der Thiere und vegetabilium, in denen allen un-

ausspre-

ausſprechlich viel Ordnung iſt, unzehligmal gröſſer iſt, als daß wir ſie iemals auslernen könnten. 3) Die unterſchiedenen Theile der Welt beziehen ſich immer auf einander, ſo daß durch die Einrichtungen des einen ein gewiſſer Gebrauch des andern möglich wird, welcher mit dieſen und unzehligen andern Dingen wiederum in Uebereinſtimmung ſtehet. Z. E. die Einrichtung des Auges, ungeachtet es aus ſo ſehr mannichfaltigen Theilen beſtehet, beziehet ſich auf das Licht. Die Einrichtung des Ohres, deſſen Theile abermal erſtaunend mannichfaltig ſind, beziehet ſich auf den Schall u. ſ. f. und zwar geſchieht dieſes mit einer gewiſſen Aehnlichkeit und Uebereinſtimmung in allen Thieren. Die Stellung, in welcher ſich die Erde gegen die Sonne befindet, beziehet ſich auf die Fähigkeit bewohnt zu werden. Wäre ſie weiter; So müßten wir vor Kälte verderben; Und wäre ſie der Sonne näher; So müßten wir vor Hitze umkommen. Die Einrichtung des Erdbodens und die Veränderungen, welche darauf vorgehen, beziehen ſich alle zuſammen auf die Fähigkeit bewohnt zu werden. Der Erdboden darf weder härter noch weicher ſeyn, als er iſt, wenn er ſoll bewohnet und angebauet werden können. Die abwechſelnde Witterung, Wind, Regen, Thau, u. ſ. f. dienet zur Fruchtbarkeit. Man findet an vielen Thieren, beſonders an den Inſecten, welche der gröſten

Dritter Grund.

Gefahr.

Gefahr umzukommen unterworfen sind, daß sie ungemeine Sorgfalt vor die Erhaltung ihrer Jungen, welche erst künftig zum Vorschein kommen werden, anwenden. Sie machen Anstalten, welche sich offenbar auf die Erhaltung ihrer Jungen beziehen. Und da sie solches nicht aus vernünftiger Ueberlegung * thun können: So muß eine andere verständige Ursache vorhanden seyn, welche diese Einrichtung der Dinge in der Welt gemacht hat. Die Beschaffenheit der unterschiedenen Arten der Thiere stimmet nicht nur mit dem Futter überein, davon sie leben; sondern es ist auch in dem Baue ihres Körpers eine solche Uebereinstimmung des einen Gliedes mit den andern, daß sie allererst durch die Verbindung vieler zusammen fähig werden, in demjenigen Elemente zu leben, darinnen sie sich wirklich befinden. Z. E. die Vögel machen nicht nur die Flügel und die Gestalt ihres Brustbeines zum Fliegen geschickt, sondern es sind auch der Kopf und die Nasenlöcher darnach eingerichtet. Die Fische machen nicht nur ihre branchiae unter dem Wasser zu leben geschickt, sondern es sind auch die Floßfedern und der Schwanz zu dieser Lebensart, und zu keiner andern ausdrücklich abgerichtet. Ich könnte dergleichen Umstände unzählige anführen. Alleine es ist hier der Ort nicht darzu, zumal da gelehrte Leute hiervon zeithero ganze

* Siehe die Anweisung vernünftig zu leben § 147.

ganze Bücher geschrieben haben. Ich habe diese wenigen Exempel nur deßwegen zur Probe anführen wollen, weil der vorhabende Beweis in dem Gemüthe nicht eher recht kräftig werden kan, als bis man die Ordnung in der Welt von etlichen Exempeln abstrahiret, und dadurch den Begriff derselben in sich lebhaft gemacht hat. Die Atheisten geben uns immer Schuld, daß wir, sobald sich nur eine Sache in der Welt zu etwas schickte, sogleich urtheilten, daß sie um deßselben, als um eines Endzwecks willen, hervorgebracht seyn müßte, und deßwegen auf eine verständige Ursache der Welt schlössen. Aus dem bisherigen aber wird erhellen, erstlich, daß wir ausser der zweckmäßigen Einrichtung der Dinge in der Welt, auch noch andere Ordnung und Regelmäßigkeit wahrnehmen; und ferner, daß wir die zweckmässige Einrichtung selbst nicht etwan aus einzelnen Umständen, sondern aus vielen zusammen abstrahiren, welche sowohl mit einem gewissen Zwecke, als auch in Absicht auf denselben unter einander selbst, harmoniren. Dieses ist aber eben die rechte Art, Endzwecke zu abstrahiren. Wir beobachten selbige durchgängig im menschlichen Leben, und wo es recht angefangen worden, da finden wir auch, wenn die Sache sinnlich gemacht werden kan, daß unser Urtheil durch die Erfahrung bestätiget wird. Wer also die Frage, ob ein Gott sey, als ein vernünftiger Mensch

Anmerkung von der Richtigkeit dieser Gründe.

solches vorgeben wollte, so nähme man nicht nur unendlich viele Möglichkeiten an, welche allesamt von ungefehr zusammen getroffen seyn müßten; sondern man nähme auch über dieses, wenn man auf die demonstrative Ungereimtheit der Atheisterey iezo noch nicht sehen will, wenigstens viele andere Sätze zugleich mit an, welche eine innerliche Unwahrscheinlichkeit haben. Nemlich man muß Dinge setzen, welche der an andern Exempeln wahrzunehmenden Analogie entgegen sind, welche Wirkungen setzen, ohne daß man eine Ursache darzu siehet, und welche vielmehr mit dem, was uns von dem Wesen der Sache bisher bekannt worden, und was die Erfahrung lehret, streiten. Folglich ist der Satz, darinnen man bejahet, daß die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt von ungefehr sey, eine unermeßlich grosse Unwahrscheinlichkeit, und folglich auch eine unermeßlich grösse Thorheit, bey welcher man unendlich viele praesumtiones mirabilitatis, repugnantiae, deficientis causae, deficientium virium in data causa u. s. f. wider sich hat. Ich bediene mich der Benennungen, welche der sel. D. Hoffmann in seiner Vernunftlehre gebraucht hat, darinnen er von der Wahrscheinlichkeit gründlicher, als gewöhnlich ist, handelt*. Nun erwäge man ferner, was vor einem Satze man eine

* S. in meiner Vernunftlehre § 297 u. f.

eine unendlich thörichte Meynung entgegen setzen würde, wenn man den Ursprung einer so regelmäßigen Welt lieber einem blinden Ungefehr, als einem weisen Gott, zuschreiben wollte. Wenn wir die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt einer von der Welt unterschiedenen verständigen Ursache zuschreiben: So kan doch ein Atheiste wenigstens nicht leugnen, daß eine solche Ursache möglich sey. Wenn wir also die Sache nach dem Wege der Wahrscheinlichkeit beurtheilen wollen: So nehmen wir hier nicht mehr als eine einzige Möglichkeit an. Und zwar bestehet dieselbe in der Setzung einer solchen möglichen Ursache, aus welcher sich die Möglichkeit aller dieser zweckmäßigen Ordnung überflüßig begreiffen läßt. Noch weiter ist es eine solche Ursache, in deren Wesen, sobald man sie setzet, sogar die Nothwendigkeit liegt, daß sie, wenn sie eine Welt hat machen wollen, dieselbe nothwendig hat ordentlich und zweckmäßig einrichten müssen. Mit dieser hypothesi stimmen hernach nicht nur unendlich viele Umstände, einzeln betrachtet, überein: Sondern es ist hauptsächlich auch darauf zu sehen, daß diese Umstände wiederum unter einander selbst übereinstimmen. Und wer die Lehre von der Wahrscheinlichkeit verstehet, der wird wissen, wie viel es hiermit zu sagen habe. Gott ist demnach zu der Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt eine einzige, verständliche, voll-

kommen

kommen zureichende, und eine solche Ursache, bey deren Setzung zugleich die Nothwendigkeit folget, daß Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt seyn muß. Welche Causalwahrheit kommt wohl in der ganzen Natur vor, welche sich auf eine andere, als auf diese Art von Beweisen zuletzt gründet? Der gegenwärtige Beweis hat noch diesen Vorzug, daß, da man in der Naturlehre einer endlichen Wahrscheinlichkeit von dieser Art eine ganz unstreitige Gewißheit zuschreibet, und die Gegner mit Recht als Unverständige und Einfältige verachtet, dieser hingegen von unendlicher Grösse ist, und zum Beweise der Wirklichkeit Gottes unüberdenklich viele dergleichen Gründe dergestalt verbindet, daß man daraus abnehmen kan, daß man deren unendlich fort immer noch mehrere finden würde, wofern unsere Erkenntniß zunähme. Folglich machet dieser Beweis die Wahrheit vollkommen gewiß, daß ein Gott ist, und ist den eigentlich so genannten strengsten Demonstrationen zum wenigsten gleich zu schätzen. An der Wirkung in unserm Gemüthe aber übertrifft er dieselben gemeiniglich gar sehr weit § 270.

§ 224.

Was der Beweis der Wirklichkeit Gottes, welcher aus der Regelmäßigkeit der Welt

Es hat nemlich dieser Beweis vor andern folgende Vorzüge. 1) Er ist vor alle Leute. Auch die Einfältigsten, welche nicht einmal die schweren metaphysischen Wörter verstehen, sind doch fähig, da, wo die Ordnung

hergenommen wird, vor andern Beweisen voraus hat.

nung so merklich ist, als sie in der Natur wirklich ist, dieselbe wahrzunehmen, und davon auf eine verständige Ursache zurück zu schliessen. 2) Er giebt mehr Beruhigung als die andern, weil man nicht besorgen darf, daß man etwa eines Versehens wegen nur eine Scheindemonstration gemacht habe. Denn in der Beurtheilung der Ordnung in der Welt mag man sich hundert tausendmal versehen haben: So ist in dem, was übrig bleibt, noch allemal genug vorhanden, was uns vernünftiger Weise verbinden kan, einen Gott zu glauben. 3) Dieser Beweis kommt einem iedweden allenthalben entgegen. Welcher Winkel ist auf der Welt, da man nicht ordentlich eingerichtete natürliche Dinge wahrnähme? Die Menschen sowohl als andere Thiere leben und nähren sich von nichts anders, als von Maschinen, welche die Natur bildet, oder von Dingen, die durch dieselben zubereitet werden. Die Regelmäßigkeit derselbigen also muß einen iedweden, der aufmerksam seyn will, vermittelst dieses Beweises alle Augenblicke erinnern, daß ein Gott sey. Und hieran ist zu Beförderung der Tugend auch am meisten gelegen. 4) Dieser Beweis offenbaret den Verstand und die Weisheit Gottes auf die leichteste und sinnlichste Art. Und endlich 5) widerleget er am leichtesten die höchst ungereimten ewigen Revolutionen der Atheisten.

§ 225.

§ 225.

Um also der Kraft desselben in dem Gemüthe keine Hinderniß übrig zu lassen, will ich denselben noch durch etliche Anmerkungen erläutern. Man kan einwenden, ob gleich in der Welt vieles vorkomme, daraus Ordnung erscheinet: So treffe man doch auch vieles an, welches unordentlich und einem vollkommenen Urheber unanständig zu seyn scheine. Hierauf antworte ich: Die Ordnung, welche wir in der Welt wahrnehmen, beweiset schon einen weisen und vollkommenen Urheber derselben mit vollkommener Gewißheit. Weil wir aber nicht die ganze Welt übersehen, noch alle besondere Zwecke ihres Urhebers wissen können: So ist daraus a priori klar, warum wir keinen Ausspruch thun können, was eine Unordnung in dem Ganzen sey. Man kan wohl, wenn man einen Theil des Ganzen übersiehet, Ordnung wahrnehmen, nemlich diejenige, welche in dem bekannten Theile befindlich ist. Aber wenn wir von gewissen Stücken keinen Grund sehen: So kan man nicht eher schliessen, daß solches Unordnung sey, als bis wir versichert sind, daß wir das Ganze und alle Zwecke und Mittel, welche da sind, oder da seyn sollen, zulänglich übersehen.*

Ob er durch den Einwurf geschwächet wird, daß auch in der Welt viel Unordnung sey.

* Es hat unlängst wiederum ein gewisser berühmter Gelehrter die Beweise, welche man vor das Daseyn Gottes aus dem Bau der Thiere und Pflan-

§ 226.

Unter was vor Bedingungen man sagen kan, daß der gegebene Beweis der Schlußart nach wahrscheinlich sey.

Ich habe gesagt, daß der gegebene Beweis die Wirklichkeit Gottes durch den Weg der unendlichen Wahrscheinlichkeit darthue und gewiß mache. Dieses gilt nur unter folgenden Bedingungen. Man muß, wenn man dieses saget, 1) noch ausgesetzt seyn lassen und davon abstrahiren, daß eine Zahl, welche aus realen Einheiten bestehet, nothwendig

Pflanzen nimmt, unter allerley nichtigen Vorwande verächtlich zu machen gesuchet. Er meynet unter andern, es könne Jemand einwenden, ein ungefehrer Zufall habe vielleicht vormals mangelhafte und gebrechliche Thiere hervorgebracht, welche sich demnach nicht hätten erhalten können, und dasselbe sey so lange fortgegangen, bis endlich auch vollkommenere und beständig daurende Gattungen zum Vorschein gekommen wären. Ferner wenn auch die Ordnung in dem Baue der Thiere noch so groß zugegeben würde: So möchte sich von den herrlichen Eigenschaften Gottes wenig daraus schliessen lassen. Denn bald werde sie vergeblich angebracht zu seyn scheinen, indem z. E. eine noch so künstlich beschriebene Fliege in dem ersten Gewebe einer Spinne ihren Untergang finde: Bald aber möchte Jemand von der Menge der schädlichen Thiere eher Anlaß nehmen, dieselben vor ein Werk böser Geister, als eines guten Gottes, zu halten. Ueberhaupt aber mißbilliget er, daß man die Beweise vor das Daseyn Gottes so sehr vervielfältige, und will auch dieselben nicht aus der Betrachtung derer so sehr zusammengesetzten und verwickelten Dinge, dergleichen alle Körper wären, hergenommen wissen, sondern vermeynet

big endlich, und die Einheiten selbst zufällig sind. Denn aus diesem Satze kan man sei-

net den Beweis in einem der einfachsten Gesetze der Bewegung viel besser anzutreffen. Hierwider will ich nur beyläuffig folgendes anmerken. 1) Wenn es eine so leichte Sache wäre, daß der ungefehre Zufall unvollkommene Thiere bildete: So müßte solches immer, auch noch ietzo, und sehr häufig, geschehen, welches aller glaubwürdigen Historie und Erfahrung zuwider ist. Ferner die vorhergegangenen unvollkommenen Bildungen können in einem Klumpen Materie, und bey Setzung eines blossen Ungefehr, die nachkommenden vollkommenern auch keinesweges erleichtern, etwan wie die schwachen Versuche eines Lernenden ihn zu bessern Werken geschickt machen. Denn sie stehen mit den folgenden in keiner Verbindung und wirken nichts darein, und iedes einzelne Thier müßte durch sein eigenes Ungefehr entstehen, ohne daß solches die gleichfalls ungefehre Bildung des andern etwas angienge. Daher könnten auch die erdichteten mangelhaften Thiere, wenn dergleichen gleich da gewesen wären, doch der Ableitung der wirklichen Thiere von einem verständigen Wesen keinen Eintrag thun. Hingegen ohne die weise Einrichtung und Erhaltung eines unendlich weisen Gottes würde auch keine Fortzeugung der vollkommen gebildeten Thiere möglich seyn, und wer sich solches einbildete, dem dürfte man nur den Begriff und die Bedingungen der Erzeugung deutlicher erklären, und ihn daran erinnern, wie elend und zur Bildung eines ordentlich gebaueten und noch darzu beseelten, und mit so edlen Fähigkeiten begabten, Thieres unzureichend dieselben sind. Wer über das Geschäfte der Erzeu-

ken schon die Wirklichkeit Gottes durch den Weg der Demonstration erweisen, wie wir auch

gung ernstlich zu denken, und nicht etwan wegen eines geilen oder leichtsinnigen Gemüthes nur seinen Scherz damit zu treiben pfleget, wird gewiß bald gesünder urtheilen. Wenn auch die Maschinen, welche die Natur hervorbringet, nur so viel regelmäßiges und zweckmäßiges hätten, als die Werke der menschlichen Kunst, (wiewohl sie unendlich mehr an sich haben): So dürfte sie derjenige schon nichts anders als einem weisen Verstande zuschreiben, welcher sich nicht unterstehet, eine Uhr oder einen Meßtisch vor ein Werk eines ungefehren Zufalles zu halten. 2) Daß in der Natur eine unzehlbare Menge künstlicher Maschinen gleichsam weggeworfen zu werden scheinen, und die Kräuter den Thieren, und ein Thier dem andern, zur Speise gegeben werden, solches beweiset nichts wider die Weisheit Gottes, sondern nur das folget daraus, daß die Welt ein Spiegel eines unendlichen Reichthums einer ganz unermeßlichen Macht ist, und hat seyn sollen. Einem reichen Herrn ist die Kostbarkeit und der Ueberfluß nach Proportion seines Reichthums anständig. 3) Gesetzt die schädlichen Thiere könnten von der Wirkung böser Geister hergeleitet werden: So würde solches in den Beweis des Daseyns Gottes keinen Einfluß haben. Denn eine jede böse Macht wäre ein zufälliges Ding § 33, 240, und man dürfte daher im Schliessen nur etliche Schritte weiter fortgehen. Es ist uns aber nach den Regeln einer vernünftigen Moral nicht erlaubt, ohne alle gegebene Ursache böse Geister von einer so erstaunlichen Macht zu erdichten, als zum Bau eines iedweden Thieres, und noch vielmehr, als zur

auch solches in den vorigen Beweisen gethan haben. Ferner 2) muß man sich denje-

zur Erhaltung ganzer zahlreicher Gattungen derselben, nöthig seyn würde. Aus der Menge schädlicher Thiere kan man auf keinen bösen Schöpfer derselben schliessen. Sie können ja zu Absichten dienen, welche uns nur nicht bekannt sind. Es ist auch keine Nothwendigkeit, daß sie denen Menschen vom Anfange schädlich gewesen sind. Denn man setzte dabey ohne Beweis voraus, daß das menschliche Geschlechte keine Veränderung, und keine Verderbniß, erlitten, da sich vielmehr das Gegentheil darthun lässet. Sie können auch Werkzeuge der Strafgerechtigkeit Gottes seyn sollen, und wer keinen heiligen und gerechten Gott aus der Betrachtung der Welt will erkennen lernen, und nicht einräumen will, daß die moralische Tugend freyer und vernünftiger Geschöpfe zu der letzten Absicht Gottes in der Welt gehöre, der bleibet ohnedem im Grunde ein Atheist, und wenn er das Wort Gott noch so fleißig im Munde führet. Er irret aber auch auf eine gar nicht zu entschuldigende Weise. Wer schliesset denn nun aber z. E. aus den Zeughäusern eines Königes etwas seiner Weisheit und Vollkommenheit nachtheiliges? Man vergleiche hiermit § 306. 4) Die Vervielfältigung der Beweise vor das Daseyn Gottes, dafern sie nur richtig sind, kan Niemand widerrathen, welcher die Gründe § 208 richtig überleget. 5) Die Zusammensetzung der Objecte, aus deren Betrachtung man den Beweis führet, hindert nichts, wenn nur dasjenige, woraus man schliesset, unleugbar ist, und durch die Abstraction richtig herausgesuchet und abgesondert wird. Sodann wird der Beweisgrund eben hierdurch so

nigen, wider welchen man dieses Argument brauchet, dafern man ihm nur eine unendliche Wahrscheinlichkeit zuschreiben will, also vorstellen, daß er die Seelen vor einfache und ewige Substanzen hält, von welchen er nur glaubet, daß sie von ungefehr in eine solche Verknüpfung mit einem organischen Körper gekommen sind, durch welchen sie zu den Wirkungen geschickt werden, die sie ietzo wirklich thun. Denn wenn er vollends ein Materialiste ist, und die Gedanken und Begierden vor Bewegungen der Materie hält: So läßt sich sein Irrthum abermal demonstrativ widerlegen.

§ 227.

Anmerkung von dem atheistischen

Die meisten Atheisten behelfen sich mit dem Worte Natur. Und wenn man nach dem

einfach, als es zur Führung des Beweises nöthig ist. Müssen denn nicht auch die allgemeinsten Gesetze der Bewegung aus Begriffen abstrahiret werden, welche uns die Betrachtung des Zusammengesetzten darreichet? Wenn es so schwer ist, zu bemerken, ob irgendwo in dem Zusammengesetzten Ordnung ist; warum können wir denn dieselbe in dem alltägigen Leben an den Werken der Künstler und Handwerker so leichte wahrnehmen? Hindert uns denn die Zusammensetzung der Kunststücke, aus denselbigen den Künstler zu schliessen? und erleichtert sie uns den Schluß nicht vielmehr, die Grösse der angebrachten Kunst auch ohne deutliche Erkenntniß der Zusammensetzung der Theile einzusehen? Halten wir etwa eine Orgel weniger vor ein Werk des Verstandes, als eine Leyer?

dem Grunde der Dinge fraget: So schreiben sie alles, was in der Welt vorgehet, der Natur zu, ohne den Begriff, den sie dabey haben, genugsam zu erklären, oder bey sich selbst deutlich zu machen. Sobald man aber nur auf Deutlichkeit dringet: So wird offenbar, daß bey Verleugnung Gottes, auch mit dem Worte Natur nichts gesagt sey. Wenn man im gemeinen Leben, besonders bey den Arzneyverständigen das Wort Natur brauchet, und z. E. saget, die Natur müsse das beste thun, die Natur helfe sich, u. s. f.: So verstehet man unter der Natur die in einem Dinge vorhandenen und wirkenden Ursachen alle zusammen genommen, welche man aber entweder nicht zu erklären weiß, oder iezo nicht erklären will. Dieser Gebrauch des Wortes ist auch ganz nützlich. Denn wenn man zu keiner anschauenden Erkenntniß von dem Wesen eines Dinges gelangen kan: So ist es doch nöthig, sich um eine symbolische Erkenntniß davon zu bemühen. Daher muß man auch denen in ihnen wirkenden Ursachen, welche man aus ihren Wirkungen beurtheilet, und von ihren Eigenschaften, so viel als möglich, zu entdecken sucht, einen Namen geben. Nun wollen wir aber einmal Achtung geben, was das Wort Natur vor eine Bedeutung haben könne, wenn man mit Verleugnung Gottes das Daseyn und die Einrichtung der Welt der Natur zuschreibt. Entweder man verstehet darun-

Begriffe des Wortes Natur.

Was man im gemeinen Leben die Natur nennet.

Dreyerley mögliche Bedeutungen des Wortes Natur bey den Atheisten.

darunter das Wesen der Theile der Welt zusammen genommen, nebst ihren Verknüpfungen, in welchen sie beysammen sind oder auf einander folgen: Oder man hält die ganze Welt vor eine einzige Substanz, und zwar nicht vor eine zusammengesetzte, sondern vor eine einfache, von welcher das, was in der Welt vorgehet, nur Eigenschaften und Modificationen sind: Oder man meynet unter dem Worte Natur eine besondere Kraft, welche von dem Wesen der Dinge, die die Welt ausmachen, unterschieden ist. In dem ersten Falle, wenn man unter der Natur das Wesen der einzelnen Dinge selbst verstehet, welche die Welt ausmachen, ist augenscheinlich, daß damit nichts gesagt und nichts beantwortet sey, wenn man das Daseyn und die Einrichtung der Welt der Natur zuschreibet. Denn man bezeichnet alsdenn unter dem Worte Natur eben dasjenige, wornach gefragt wurde; daher man ja dasselbe nicht vor die Erklärung der Ursache der Welt, oder der Begebenheiten darinnen, ausgeben kan. Nemlich man wollte eben wissen, woher, und warum die Welt wäre, und wodurch das, was in ihr vorgehet, möglich oder wirklich sey. Und das Wesen unseres Verstandes nöthiget uns darnach zu fragen, weil wir eine Reyhe von Veränderungen vor Augen sehen, und weil sich auch von iedweder einzelnen Substanz, die wir wahrnehmen, sowohl als von der ganzen Welt, denken läßt, daß

In der ersten Bedeutung wird von den Atheisten mit dem Worte Natur gar nichts gesagt.

sie

sie einmal nicht gewesen sey. Hierauf wird nun hiermit nichts geantwortet, sondern nur so viel gesagt, es sey nun einmal so, oder es könne nicht anders seyn. Denn 1) aus demjenigen Wesen der einzelnen Dinge, welches wir a posteriori an ihnen wahrnehmen können, z. E. aus den Eigenschaften des Feuers, der Luft, des Wassers, u. s. f. lässet sich der Ursprung der Welt nicht verstehen. Will man mit dem Democritus die Bewegung von einer wesentlichen Schwere aller Dinge herleiten, oder mit dem Epicurus beständige Abweichungen in den Directionslinien der Bewegungen, welche aus dem Wesen der kleinsten Theilgen folgen sollen, annehmen; So läßt sich nicht nur hievon kein vernünftiger Begriff machen: sondern wenn man auch das alles einräumen wollte; So läßt sich die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt daraus dennoch nicht verstehen. Noch widersprechender ist es, wenn man gar ein Materialiste seyn, und auch das Denken und Wollen vor Bewegung halten will. Es folgt nicht, wenn man mit dem Strato vorgeben will, weil sich in dem Zusammengesetzten eine bildende Kraft äussere, dadurch Thiere, Bäume und Pflanzen entstünden: So müsse dieselbe in dem Wesen der einfachen Dinge, welche auf gewisse Weise verbunden werden, dergestalt liegen, daß ausser ihrem Wesen keine verständige Ursache erfordert werde, welche ihnen das Wesen ge-

geben,

wiß, aber zu unserm Vortheil. Will man aber damit so viel sagen, es sey nicht möglich, daß eine verständige Ursache einem von ihr gedachten Dinge, welches zuvor noch nicht war, die Wirklichkeit gebe: So ist es unerwiesen, und § 145 widerlegt worden. Die Ungereimtheit des andern Falles, da man mit dem Spinoza nur eine einzige Substanz annehmen müßte, ist ebenfalls schon vorhin §212 widerlegt worden. Verstehet man aber unter der Natur eine besondere Kraft, welche von den Theilen der Welt selbst, und von ihrer Verknüpfung unterschieden ist: So frage ich, in welchem Subjecte denn diese Kraft sey? In allen zugleich ist sie nicht, sonst käme man wiederum auf das vorige, und wäre nichts geantwortet. Wenn sie aber ihr besonderes Subject hat: So ist dasselbe von der Welt unterschieden, und man wird hierdurch auf Gott geführet. Man siehet demnach, daß das Wort Natur keine vernünftige Bedeutung habe, als wenn man darunter das Grundwesen und die Verknüpfung aller Dinge zusammen genommen verstehet, und nach der scholastischen Art zu reden naturam naturantem und naturam naturatam, oder besser die unerschaffene und die erschaffene Natur, unterscheidet. Nemlich die Betrachtung der Natur, wenn man das Wesen und die Verknüpfungen der Dinge in der Welt darunter verstehet, beweiset, daß sie selbst erschaffen sey, und führet uns auf die

Wenn man unter der Natur eine besondere Kraft verstehet: So wird man dadurch auf Gott geführet.

Die erschaffene und unerschaffene Natur ist zu unterscheiden.

sens zuwider handelt, welches Verfahren das vollkommenste Wesen, daferne eines ist, hassen und bestrafen muß, wie aus dem Begriffe desselben in folgendem Capitel erwiesen werden wird: So siehet man, daß die wahrscheinlichen Beweise schon zureichend sind, uns zum Glauben an Gott zu verbinden. Die ungläubige Verwerfung derselben giebt Gott, dafern einer ist, nicht nur ein völliges Recht, dieselbe zu bestrafen; sondern dafern er das vollkommenste Wesen ist, so ist gewiß, daß er sie bestrafen müsse. Gesetzt, es ist ein Gott, und es hätte ihm gefallen, uns seine Wirklichkeit nicht anders als wahrscheinlich zu offenbaren: hätten wir wohl Ursache, uns darüber zu beschweren, daß er uns hiemit zumuthete, wir sollten freywillig als vernünftige Menschen handeln, und einen Gott glauben, weil es vernünftiger sey, denselben zu glauben, gesetzt auch, daß das Gegentheil nicht vor schlechterdings unmöglich gehalten werden müßte, wie es doch wirklich ist? Was demnach die demonstrativen Argumente durch einen völligen Zwang des Verstandes ausrichten, das richten die wahrscheinlichen Argumente dadurch aus, daß man dabey, vermöge der wesentlichen Vollkommenheit eines vernünftigen Menschens, eine Verbindlichkeit erkennet, darnach zu agiren. Hierinnen bestehet der rechte Gebrauch des sogenannten argumenti a tuto, vermöge dessen man sich darauf beruset,

sich bringen, einen Gott zu glauben.

Was von dem argumento a tuto zu halten ist.

der Ewigkeit zu sagen habe: So könnte man daraus noch auf keine Ewigkeit des menschlichen Geschlechts auch nur vermuthlich schliessen. Allein die Zeit, welche in den Geschichten erwähnet wird, ist mit dieser gar nicht zu vergleichen, und ferner ist merkwürdig, daß die ältesten Geschichtbücher alle einen Ursprung des menschlichen Geschlechtes angeben, oder als bekannt voraussetzen. Wie gering ist das Alter des menschlichen Geschlechtes nach der Erzehlung des ältesten Geschichtschreibers, den wir haben, Mosis, welchen die Verleugner der geoffenbarten Religion, doch zum wenigsten was den Ursprung der Nationen anlanget, so gut als einen andern alten Geschichtschreiber paßiren lassen müssen. Die Jahrrechnungen der Egyptier, Chaldäer und Sineser sollen zwar viel weiter hinaus gehen. Allein ein Theil des Einwurfs, welchen man daraus herzuholen pfleget, beruhet auf Irrthum, da man von dem Vorgeben dieser Völker selbst nicht recht berichtet ist, wie denn z. E. die Geschichte der Sineser, welche sie selbst vor glaubwürdig halten, nur wenige Jahrhunderte über Christi Geburth hinauf gehen; oder da man die Meynungen derselben, welche sie von dem Alter der Welt, oder gewisser Nationen, aus vermeynten philosophischen Ursachen hegten, mit demjenigen verwirret, wovon sie historische Nachricht gehabt, oder auch nur zu haben vorgegeben haben. Das

darunter das Wesen der Theile der Welt zusammen genommen, nebst ihren Verknüpfungen, in welchen sie beysammen sind oder auf einander folgen: Oder man hält die ganze Welt vor eine einzige Substanz, und zwar nicht vor eine zusammengesetzte, sondern vor eine einfache, von welcher das, was in der Welt vorgehet, nur Eigenschaften und Modificationen sind: Oder man meynet unter dem Worte Natur eine besondere Kraft, welche von dem Wesen der Dinge, die die Welt ausmachen, unterschieden ist. In dem ersten Fälle, wenn man unter der Natur das Wesen der einzelnen Dinge selbst verstehet, welche die Welt ausmachen, ist augenscheinlich, daß damit nichts gesagt und nichts beantwortet sey, wenn man das Daseyn und die Einrichtung der Welt der Natur zuschreibet. Denn man bezeichnet alsdenn unter dem Worte Natur eben dasjenige, wornach gefragt wurde; daher man ja dasselbe nicht vor die Erklärung der Ursache der Welt, oder der Begebenheiten darinnen, ausgeben kan. Nemlich man wollte eben wissen, woher, und warum die Welt wäre, und wodurch das, was in ihr vorgehet, möglich oder wirklich sey. Und das Wesen unseres Verstandes nöthiget uns darnach zu fragen, weil wir eine Reyhe von Veränderungen vor Augen sehen, und weil sich auch von iedweder einzelnen Substanz, die wir wahrnehmen, sowohl als von der ganzen Welt, denken läßt, daß

In der ersten Bedeutung wird von den Atheisten mit dem Worte Natur gar nichts gesagt.

sie

sie einmal nicht gewesen sey. Hierauf wird nun hiermit nichts geantwortet, sondern nur so viel gesagt, es sey nun einmal so, oder es könne nicht anders seyn. Denn 1) aus demjenigen Wesen der einzelnen Dinge, welches wir a posteriori an ihnen wahrnehmen können, z. E. aus den Eigenschaften des Feuers, der Luft, des Wassers, u. s. f. lässet sich der Ursprung der Welt nicht verstehen. Will man mit dem Democritus die Bewegung von einer wesentlichen Schwere aller Dinge herleiten, oder mit dem Epicurus beständige Abweichungen in den Directionslinien der Bewegungen, welche aus dem Wesen der kleinsten Theilgen folgen sollen, annehmen; So läßt sich nicht nur hievon kein vernünftiger Begriff machen: sondern wenn man auch das alles einräumen wollte; So läßt sich die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt daraus dennoch nicht verstehen. Noch widersprechender ist es, wenn man gar ein Materialiste seyn, und auch das Denken und Wollen vor Bewegung halten will. Es folgt nicht, wenn man mit dem Strato vorgeben will, weil sich in dem Zusammengesetzten eine bildende Kraft äussere, dadurch Thiere, Bäume und Pflanzen entstünden: So müsse dieselbe in dem Wesen der einfachen Dinge, welche auf gewisse Weise verbunden werden, dergestalt liegen, daß ausser ihrem Wesen keine verständige Ursache erfordert werde, welche ihnen das Wesen gegeben,

geben, oder die Gesetze der Verbindung gemacht hat und regieret. In ihrem Wesen kan zunächst nicht mehr liegen, als der Grund der Möglichkeit zu einer solchen Verbindung. Nun brauchen wir noch immer eine Ursache, warum sie sich in so augenscheinlicher Ordnung verbinden, und warum sich eines nach dem andern richtet, da doch keines Verstand hat, und das andere regieren kan. Denn wir nehmen an ihnen keine Spuhr vom Verstande, wohl aber von einer solchen Ordnung der Verbindung wahr, welche durch nichts als durch einen Verstand, der alle zusammen regieret und zusammen ordnet, möglich ist. Daher ist das Wesen der einfachen Dinge kein hinlänglicher Grund, die ordentlichen Zusammensetzungen in der Welt zu erklären: Sondern vor die letztern muß schlechterdings eine besondere verständige und von den Theilen der Welt unterschiedene Ursache angenommen werden. 2) Da sich von dem Wesen eines endlichen Dinges, es bestehe auch worinnen es wolle, dennoch das Nichtseyn oder Andersseyn allemal denken läßt; warum hält man es denn wider alle Vernunft vor ewig, und warum nimmt man denn, um dieses thun zu können, eine unendliche Reyhe von Bewegungen an, welche widersprechend ist § 149. Die einzige Ausflucht der Atheisten ist diese, weil aus nichts nichts werden könne. Soll dieses so viel heissen, daß nichts ohne Ursache entstehen könne: So ist es gewiß,

wiß, aber zu unserm Vortheil. Will man aber damit so viel sagen, es sey nicht möglich, daß eine verständige Ursache einem von ihr gedachten Dinge, welches zuvor noch nicht war, die Wirklichkeit gebe: So ist es unerwiesen, und § 145 widerlegt worden. Die Ungereimtheit des andern Falles, da man mit dem Spinoza nur eine einzige Substanz annehmen müßte, ist ebenfalls schon vorhin § 212 widerlegt worden. Verstehet man aber unter der Natur eine besondere Kraft, welche von den Theilen der Welt selbst, und von ihrer Verknüpfung unterschieden ist: So frage ich, in welchem Subjecte denn diese Kraft sey? In allen zugleich ist sie nicht, sonst käme man wiederum auf das vorige, und wäre nichts geantwortet. Wenn sie aber ihr besonderes Subject hat: So ist dasselbe von der Welt unterschieden, und man wird hierdurch auf Gott geführet. Man siehet demnach, daß das Wort Natur keine vernünftige Bedeutung habe, als wenn man darunter das Grundwesen und die Verknüpfung aller Dinge zusammen genommen verstehet, und nach der scholastischen Art zu reden naturam naturantem und naturam naturatam, oder besser die unerschaffene und die erschaffene Natur, unterscheidet. Nemlich die Betrachtung der Natur, wenn man das Wesen und die Verknüpfungen der Dinge in der Welt darunter verstehet, beweiset, daß sie selbst erschaffen sey, und führet uns auf die

Wenn man unter der Natur eine besondere Kraft verstehet: So wird man dadurch auf Gott geführet.

Die erschaffene und unerschaffene Natur ist zu unterscheiden.

die Wirklichkeit eines andern von ihr unterschiedenen ewigen und verständigen Wesens, welches man die unerschaffene Natur nennet, welche Gott ist. Wenn man daher sagt, es erfolge etwas nach dem Lauffe der Natur: So muß es so viel heissen: Es erfolge durch das Wesen, welches den einfachen Dingen beygelegt ist, und durch die Verknüpfungen, darinnen sie sich befinden, ohne daß Gott unmittelbar eine Veränderung darinnen verursacht hat.

§ 228.

Von den wahrscheinlichen Beweisen der Wirklichkeit Gottes.

Nun sind noch die wahrscheinlichen Beweise der Wirklichkeit Gottes übrig, welche ebenfalls nicht zu verachten sind § 208. Denn wenn man dieselben nur wohl ausführet, und wenn man klar macht, daß derjenige, welcher Gott leugnet, wenn man ihm auch sein unmögliches Vorgeben unterdessen als möglich einräumet, dennoch mehr ohne Grund annehmen müsse, als derjenige, welcher ihn glaubet, und daß man gleichwohl auch bey der Frage, ob ein Gott ist? nicht neutral bleiben kan: So folget, daß es ungereimt und einer vernünftigen Auffführung zuwider sey, Gott zu leugnen, und daß man derowegen die Wirklichkeit Gottes zugeben müsse. Es wären auch die wahrscheinlichen Beweise allein genug, uns die Schuldigkeit aufzulegen, einen Gott zu glauben. Denn da ein Atheiste, wenn er sie verwirft, den Regeln der Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens

Warum sie eine Verbindlichkeit mit

sens zuwider handelt, welches Verfahren das vollkommenste Wesen, daferne eines ist, hassen und bestrafen muß, wie aus dem Begriffe desselben in folgendem Capitel erwiesen werden wird: So siehet man, daß die wahrscheinlichen Beweise schon zureichend sind, uns zum Glauben an Gott zu verbinden. Die ungläubige Verwerfung derselben giebt Gott, dafern einer ist, nicht nur ein völliges Recht, dieselbe zu bestrafen; sondern dafern er das vollkommenste Wesen ist, so ist gewiß, daß er sie bestrafen müsse. Gesetzt, es ist ein Gott, und es hätte ihm gefallen, uns seine Wirklichkeit nicht anders als wahrscheinlich zu offenbaren: hätten wir wohl Ursache, uns darüber zu beschweren, daß er uns hiemit zumuthete, wir sollten freywillig als vernünftige Menschen handeln, und einen Gott glauben, weil es vernünftiger sey, denselben zu glauben, gesetzt auch, daß das Gegentheil nicht vor schlechterdings unmöglich gehalten werden müßte, wie es doch wirklich ist? Was demnach die demonstrativen Argumente durch einen völligen Zwang des Verstandes ausrichten, das richten die wahrscheinlichen Argumente dadurch aus, daß man dabey, vermöge der wesentlichen Vollkommenheit eines vernünftigen Menschens, eine Verbindlichkeit erkennet, darnach zu agiren. Hierinnen bestehet der rechte Gebrauch des sogenannten argumenti a tuto, vermöge dessen man sich darauf beruset,

sich bringen, einen Gott zu glauben.

Was von dem argumento a tuto zu halten ist.

rufet, daß es sicherer sey, einen Gott zu glauben. Man muß sich nemlich vorstellen, daß bey der Frage, ob ein Gott sey, die wahrscheinlichen Beweise nicht nur auf die Art, wie bey andern Materien, ebenfalls Wahrheit lehren, sondern daß sie wegen des Wesens der menschlichen Vollkommenheit und wegen des Wesens der Vollkommenheit Gottes, welche er haben muß, daferne er ist, eine der Demonstration gleichgeltende Kraft bekommen, uns zum Glauben an Gott zu verbinden. Denn gesetzt, es wäre nur wahrscheinlich, daß ein Gott sey: So ist doch die Verbindlichkeit gewiß, daß wir einen Gott glauben müssen.

§ 229.

Der erste wahrscheinliche Beweis der Wirklichkeit Gottes aus der Historie.

Die Historie lässet nicht zu, das menschliche Geschlechte vor ewig zu halten.

Den ersten wahrscheinlichen Beweis der Existenz Gottes giebt die Historie an die Hand. Die Nachrichten, welche wir von vergangenen Dingen haben, erstrecken sich nicht eben weit hinaus. Wäre das menschliche Geschlechte von Ewigkeit so gewesen: So sähe man nicht, warum wir nicht zum wenigsten eine Nachricht von Dingen aufgezeichnet finden sollten, welche etwan vor einer oder etlichen Millionen Jahren geschehen seyn sollten. Ja wenn wir gleich Geschichtbücher hätten, darinnen glaubwürdige Nachrichten von Leuten stünden, welche vor tausend und mehr Millionen Jahren gelebt hätten: So wäre dieses noch lange nicht viel. Und wenn man bedenket, was es mit

der

der Ewigkeit zu sagen habe: So könnte man daraus noch auf keine Ewigkeit des menschlichen Geschlechts auch nur vermuthlich schliessen. Allein die Zeit, welche in den Geschichten erwähnet wird, ist mit dieser gar nicht zu vergleichen, und ferner ist merkwürdig, daß die ältesten Geschichtbücher alle einen Ursprung des menschlichen Geschlechtes angeben, oder als bekannt voraussetzen. Wie gering ist das Alter des menschlichen Geschlechtes nach der Erzehlung des ältesten Geschichtschreibers, den wir haben, Mosis, welchen die Verleugner der geoffenbarten Religion, doch zum wenigsten was den Ursprung der Nationen anlanget, so gut als einen andern alten Geschichtschreiber paßiren lassen müssen. Die Jahrrechnungen der Egyptier, Chaldäer und Sineser sollen zwar viel weiter hinaus gehen. Allein ein Theil des Einwurfs, welchen man daraus herzuholen pfleget, beruhet auf Irrthum, da man von dem Vorgeben dieser Völker selbst nicht recht berichtet ist, wie denn z. E. die Geschichte der Sineser, welche sie selbst vor glaubwürdig halten, nur wenige Jahrhunderte über Christi Geburth hinauf gehen; oder da man die Meynungen derselben, welche sie von dem Alter der Welt, oder gewisser Nationen, aus vermeynten philosophischen Ursachen hegten, mit demjenigen verwirret, wovon sie historische Nachricht gehabt, oder auch nur zu haben vorgegeben haben. Das

übrige aber beruhet gewiß auf solchen Nachrichten dieser Völker, in welchen sie entweder wegen der eingemischten offenbar albernen Fabel gar keinen Glauben verdienen, oder da wenigstens die Glaubwürdigkeit derselben mit derjenigen, welche die biblischen Schriften haben, von keinem billigen Richter in eine Vergleichung gestellet werden kan. Manches von ihrem Streite lässet sich auch durch genauere chronologische Untersuchungen gar vergleichen und beylegen. Man nehme aber auch selbst die vorgegebenen Jahrzahlen der Chaldäer und Sineser vor richtig an: So sind sie dennoch vor nichts zu rechnen, wenn das menschliche Geschlechte von Ewigkeit seyn sollte, und man sieht nicht, warum man nicht viel tausendmal weiter hinaus noch einige Nachricht haben sollte. Will man etwa sagen, daß durch die Wanderungen der Völker, durch Kriege oder Unglücksfälle die Bücher verlohren gegangen wären: So antworte ich, daß ich erstlich nicht sehe, warum sie mit einer völligen Allgemeinheit verlohren gegangen seyn sollten. Und wenn sie auch verlohren gegangen wären: So gehet deßwegen die Tradition nicht sogleich mit verlohren, daß es Bücher oder Reiche gegeben habe, deren Geschichte oder Alter sich durch viel hundert tausend Jahre hinaus erstreckt haben. Bey solchen Umständen kan man nichts anders vermuthen, als daß das menschliche Geschlechte

schlechte einen Anfang habe, welches auch die Atheisten gemeiniglich nicht zu leugnen pflegen, sondern nur den Ursprung desselben aus gewissen Revolutionen der Weltkörper oder der ganzen Welt herleiten wollen. Allein da Menschen und Thiere heut zu Tage nicht anders als durch die Zeugung entstehen, welches an unzehligen Exempeln durch so viel tausend Jahre hindurch mit beständiger Uebereinstimmung ist wahrgenommen worden: So kan man nicht vor wahrscheinlich halten, daß sie iemals durch die Kraft der Wärme etwa aus der Erde, oder sonst durch Mischung und Bewegungen der Materie, haben entstehen können. Es ist heut zu Tage in der Naturlehre ausgemacht, daß es keine generationem aequiuocam § 62 gebe, und auch der schlechteste Wurm nicht aus der Fäulung, sondern durch eine Zeugung entstehe. Wer will sich also vorstellen, daß die Menschen iemals aus einer Masse von Materie ohne eine verständige Ursache gebildet worden sind? Mithin gewinnet man durch die Ausflucht mit den Revolutionen nichts, sondern man mag dieselben gleich annehmen oder nicht, man mag deren auch so viel annehmen als man will: So bleibt es allemal wahrscheinlich, daß das menschliche Geschlechte seinen Ursprung von einer verständigen Ursache habe, welche von der Materie unterschieden ist. Man wird ohne mein Erinnern verstehen, daß ich hier nur der Bequemlich-

Die Fortzeugung der Menschen und Thiere läßt nicht zu, ihren ersten Ursprung der Materie ohne verständige Ursache zuzuschreiben.

keit des Beweises wegen von der Unmöglichkeit sowohl einer unendlich fortgehenden Reyhe von Ursachen und Wirkungen, als auch des Ursprunges einer regelmäßigen Welt durch eine Revolution, abstrahiret, und die Erdichtungen davon unterdessen κατ' ἄνθρωπον als möglich eingeräumet habe.

§ 230.

Der andere wahrscheinliche Beweis, aus der Allgemeinheit der Meynung, daß ein Gott sey.

Ein anderer wahrscheinlicher Beweis der Wirklichkeit Gottes kan dieser seyn: Die Historie bezeuget, und die Erfahrung bestätiget es noch ietzo, daß alle Völker auf der Welt einen Gott glauben. Aristoteles sagt: alle Menschen hegen die Meynung von Göttern, und auch alle, so viel ihrer nur Götter glauben, sowohl die Ausländer als Griechen, räumen der Gottheit die oberste Stelle ein*. Cicero sagt: es ist kein Volk so unbändig und wild, daß es nicht wissen sollte, daß man einen Gott glauben müsse, ob es schon nicht weiß, wie man sich denselben gehörig vorzustellen hat**. Und abermal: Es ist kein Volk

* Πάντες ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι, ὅσοι περ εἶναι νομίζουσι θεούς. ARISTOT. *Lib. I de coelo, Cap. III edit. du Val. T. I. Vol. II. p. 434.*

** Nulla gens est, neque tam immansueta, neque tam fera, quae non, etiam si ignoret, qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat. CICERO *lib. I de leg. n. 24.*

Volk so wild, und niemand unter allen ist so barbarisch, daß er nicht etwas von den Göttern wissen sollte. Viele haben zwar von den Göttern eine unrichtige Meynung. Denn dieses pfleget die verderbte Gewohnheit mit sich zu bringen. Aber alle halten doch davor, daß es eine göttliche Kraft und einen Gott gebe. Und hiervon ist nicht etwan eine Unterredung oder Einwilligung der Menschen die Ursache. Diese Meynung hat auch ihre Befestigung keinen Anstalten oder Gesetzen zu danken *. Auf gleiche Weise urtheilet Seneca: daß Götter sind, schliessen wir unter andern daraus, weil die Meynung von den Göttern allen eingepflanzet, und nirgends ein Volk dergestalt ohne alle Gesetze und gute Sitten ist, daß es nicht einige Götter glauben sollte **. Was

* Nulla gens tam fera, nemo omnium tam est immanis, cujus mentem non imbuerit deorum opinio. Multi de iis praua sentiunt. Id enim vitioso more effici solet. Omnes tamen esse vim & naturam diuinam arbitrantur. Nec vero id collocutio hominum aut consensus efficit: non institutis opinio est confirmata, non legibus. *Id. quaest. Tuscul. Lib. 1 n.* 30.

** Deos esse inter alia sic colligimus, quod omnibus de diis opinio insita est, nec vlla gens vsquam est adeo extra leges moresque projecta, vt non aliquos deos credat. SENECA *epist.* 117. Man vergleiche auch damit AELIANI *var. hist. Lib. II cap.* 31. und MAXIMI TYRII *differt.* I.

man in neuern Zeiten von ganz atheistischen Völkern hat vorgeben wollen, gründet sich auf das Zeugniß solcher Leute, welche von den Sitten derselben Völker nicht genugsam haben unterrichtet seyn können; und kan deßwegen so vielen unstreitigen Erfahrungen nicht entgegen gesetzt werden. Das meiste davon ist auch nunmehro schon widerlegt worden, und weggefallen, nachdem man von diesen Völkern nähere Nachricht einzuziehen Gelegenheit gefunden. Gesetzt aber auch, man will es als wahr annehmen und gelten lassen: So bleibt zum wenigsten allezeit so viel gewiß, daß alle Völker, unter denen einige Cultur gewesen ist, einen Gott geglaubet haben. Nun fragt sich, wie sie auf diese Meynung gefallen, wie dieselbe so allgemein geworden, und sich auch beständig erhalten habe, ja immer fester eingewurzelt sey, ie mehr die Völker cultivirt worden, und ie mehr die Wissenschaften in Flor gekommen sind? Daß iedweder besonders von ungefehr darauf gefallen sey und dabey bleibe, ist unwahrscheinlich. Es muß also eine allgemeine Ursache dieser Meynung vorhanden seyn. Dieselbe ist entweder ein vorsetzlicher Betrug, da man nemlich aus Politic die Meynung von Gott eingeführet und unterstützt haben müßte; oder es ist ein allgemeiner Irrthum, welcher aus einer gemeinschaftlichen Quelle hergeflossen, welche daher eine allgemeine Schwäche der Menschen in gewis-

gewissen Stücken seyn müßte; oder die Wahrheit liegt zum Grunde, und das allen Menschen gemeinschaftliche Wesen der vernünftigen Seele läßt die Meynung, daß ein Gott sey, nicht untergehen. Wenn man nun, wie die Atheisten gemeiniglich thun, das erste saget, und die Einführung der Religion vor eine politische List hält: So handelt man hiermit wider die Wahrscheinlichkeit. Freylich ist es gewiß, daß die Furcht vor Gott die einzige sichere Stütze der gemeinen Wohlfahrt sey. Daher ist es auch nicht zu verwundern, wenn Betrüger Fabeln von Gott und einen Umgang und Gespräche mit Gott, erdichtet haben, um sich oder ihren Anstalten ein Ansehen zuwege zu bringen. Allein dieses heißt nur die Meynung der Leute, daß ein Gott sey, sich arglistig zu Nutzen zu machen. Davon findet man in der Historie keine Spur, daß die Stifter der Republiquen die Meynung, daß ein Gott sey, eingeführet hätten, ob sie gleich dieselbe zu ihrem Vortheil angewandt, und sowohl göttliche Offenbarungen, als falsche Lehren von Gott, und falsche Gottesdienste erdichtet haben. Man siehet auch nicht, wie diejenigen, welche zuerst die Meynung von Gott aufgebracht haben sollen, so durchgängig damit Beyfall hätten finden können, wenn sie dieselbe nur aus List erdacht hätten; zumal da die Wirklichkeit Gottes etwas ist, welches die lasterhaften Begierden der Menschen

Die Meynung, daß ein Gott sey, ist nicht aus Politic aufgebracht.

einschränket. Noch weniger siehet man, wie sich diese Meynung, wenn sie eine Erdichtung ist, beständig hat erhalten können, ungeachtet es mit unter immer Leute gegeben, welche sie zu schwächen und auszurotten getrachtet haben. Das ist nicht zu verwundern, wenn sich die Wahrheit fortpflanzet. Denn dieselbe ist der natürliche Zustand. Ich meyne, weil sich die Wahrheit immerzu auch durch einige Kennzeichen an den Tag zu geben pfleget: So ist die Wahrheit einer Meynung eine solche Ursache, wodurch sich der Beyfall, den sie gefunden, begreiffen läßt. Hingegen ist es schon ein widernatürlicher Zustand, wenn der Irrthum und die Erdichtung Beyfall findet, zumal wenn der Beyfall sehr groß und langwierig, oder gar allgemein, seyn sollte. Daher kan man die Unrichtigkeit einer allgemeinen Meynung so leichte nicht präsumiren, wo man nicht ausdrücklich eine verständliche Ursache angeben und beweisen kan, aus welcher sich die Allgemeinheit des Beyfalls, der Unrichtigkeit der Meynung ungeachtet, begreiffen läßt. Die erdichteten Historien von den Göttern sind wiederum untergegangen*, auch von den Verständigen niemals geglaubt worden; Hingegen das Ansehen der Lehre von Gott selbst ist geblieben, und mit dem Wachsthum der Wissenschaften immer grösser geworden.

* Man sehe davon CICERONIS lib. II de nat. Deor. c. 2.

worden. Es ist auch ein vergeblicher Trost, den sich die Atheisten machen, wenn sie glauben, die verständigen Leute wären heimlich Atheisten. Wenn sie das wären: So würden sie nicht zu allen Zeiten, um des Gewissens willen so viel gethan und gelitten haben. Ferner gehet es auch nicht an, daß man den Glauben an Gott vor einen solchen Irrthum halten könnte, welcher etwa aus einer allgemeinen Schwäche der Menschen z. E. wegen einer ungegründeten natürlichen Furchtsamkeit derselben allgemein geworden. Denn da die Versicherung, daß ein Gott sey, den Zustand des menschlichen Geschlechts verbessert *, wie auch dieses die Stifter der Republik-

Sie kömmt auch nicht von einer ungegründeten natürlichen Furchtsamkeit her.

* Man wendet hierwider gemeiniglich ein, es wären auch der Religion wegen viele Kriege und grosses Unglück entstanden. Hierauf antworte ich: 1) Man übertreibt die Sache. Man verwirret nicht nur die Religion mit dem Aberglauben, sondern Vergleichungsweise zu reden, hat das menschliche Geschlechte allezeit viel grössern Nutzen von der Religion, als selbst von ihrem Mißbrauche Schaden gehabt. Nur einige Länder, und nur bisweilen, und gar nicht in den meisten Fällen, haben durch den letztern gelitten. Hingegen alle Regierungen in der Welt haben ihre beste Sicherheit davon gehabt, daß eine Menge Leute der Tugend eine göttliche Verbindlichkeit zugeschrieben, und sich durch diese haben bewegen lassen. 2) Man kan den ganzen Einwurf umkehren. Denn viel mehrere Kriege, und die alleräussersten Tyranneyen und Bosheiten, sind ja offenbar daher gekommen, weil die Leute

die

Republiquen wohl eingesehen haben: So darf man es nicht mit unter die menschliche Schwachheit rechnen, wenn eine allgemeine Neigung da ist, dieselbe anzunehmen, sondern dieselbe muß mit zur Vollkommenheit der menschlichen Natur gehören, eben so wie etwan der Wahrheitstrieb oder der Trieb der Menschenliebe. Und nun ist noch immer die Frage, woher diese allgemeine Neigung komme, wenn sie nicht die Wahrheit zum Grunde hat, daß ein Gott sey, welcher die Fähigkeit und Neigung, ihn zu erkennen, in uns gepflanzet hat; dessen Wirklichkeit wir auch durch dunkele Schlüsse leicht wahrnehmen, auch wenn wir die Beweise nicht deutlich ausführen können; und deren Erkenntniß also, wenn sie nur einmal in Schwang gebracht

die Religion verachtet, und sich alles, was ihnen gelüstete, vor erlaubt gehalten haben, und wo die Religion auch nur bey den meisten in grosse Verachtung kommt, da verwildern die Leute, und erfolget daraus Zerrüttung, Gewaltthätigkeit, Betrug, und alles Unglück. 3) Wenn es auch geheissen hat, daß Kriege und Gewaltthätigkeit der Religion wegen geführet und ausgeübet worden: So ist solches gemeiniglich auf Seiten der meisten dabey interessirten Personen nicht einmal wahr gewesen. Ihre wahren Bewegungsgründe sind ganz andere gewesen, und die Religion hat nur der Vorwand seyn müssen. Das Unglück ist also vielmehr daher gekommen, daß die Menschen ihren Leidenschaften gefolget sind, und die Erkenntniß Gottes und ihrer Pflichten nichts geachtet haben.

bracht ist, durch die Natur selbst befördert und unterhalten wird.

§ 231.

Es ist hierbey überhaupt die Anmerkung zu machen, daß man die zwo Fragen nicht mit einander verwechseln müsse, woher man überzeuget werde, daß ein Gott sey, und wodurch die Menschen auf den Begriff oder die Gedanke von Gott gekommen sind. Wir werden heut zu Tage, wie es die Natur der Erziehung und des geselligen Lebens der Menschen nicht anders mit sich bringet, allezeit durch den Unterricht anderer Leute zuerst auf einen lebhaften Begriff von Gott gebracht. Jedoch ist kein Zweifel, daß wenn auch iemand nichts von Gott gehört hätte, er hätte aber nur, welches wohl zu merken, sonst einen cultivirten und im Denken geübten Verstand, daß er, sage ich, auch bloß durch eigenes Nachsinnen auf die Wahrheit, daß ein Gott sey, gleichwie auf andere Causalwahrheiten kommen würde. In Ansehung der ersten Menschen aber läßt sich kein vernünftigerer Begriff machen, wie sie zuerst auf die Gedanke von Gott gekommen sind, als auf die Weise, wie es Moses erzehlet, nemlich daß sich Gott denenselben gleich vom Anfange selbst geoffenbaret habe; von denen hernach der Unterricht von Gott auf die andern durch die Tradition gekommen, und durch die innere dunkele oder deutliche Empfindung, oder gar durch eine distincte Erkennt-

Unterschied der zwo Fragen, woher man den Begriff, und woher man die Ueberzeugung von Gott bekommen.

Erkenntniß der Wahrheit, bestätiget und erhalten worden, worzu auch noch eine natürliche Neigung kommt, einen Gott zu glauben, aus welcher wir noch ein besonderes Argument hernehmen wollen.

§ 232.

Der dritte wahrscheinliche Beweis der Wirklichkeit Gottes aus dem natürlichen Gewissenstriebe.

Nemlich alle Menschen empfinden in sich natürlicher Weise ein Gewissen, das ist, einen natürlichen Trieb, allgemeine Schuldigkeiten, Recht und Unrecht, Billigkeit und Unbilligkeit zu erkennen. Sie empfinden, wenn sie demselben zuwider handeln, eine Furcht und Beängstigung in sich, welche von allen andern Arten der Reue und des Verdrusses unterschieden ist. Wo diese Wirkung im geringsten Grade ist, da fühlen sie doch eine grössere Freudigkeit in sich, wenn sie sich dessen bewußt sind, was nach dem Ausspruche ihres Gewissens gut ist, als wenn sie sich etwas vorwerfen müssen, was nach dem Ausspruche desselben böse war. Hierdurch geben sie zu verstehen, daß sie die Natur selbst einen allgemeinen Herrn des menschlichen Geschlechts erkennen lehre. Es läßt sich zwar das Gewissen, wie andere unstreitige natürliche Triebe, unterdrücken. Allein da dieses mit Fleiß geschehen muß, und gemeiniglich durch die Begierde Böses zu thun geschiehet, ich meyne durch die Begierde dasjenige zu thun, was dem menschlichen Geschlechte schädlich ist; da über dieses auch bey verhärteten Menschen sich dennoch das Gewis-

Gewissen wider ihren Willen immer wieder zu regen pfleget: So sieht man wohl, daß die Unterdrückung des Gewissens und der Schlaf desselben ein widernatürlicher Zustand sey. Nun muß man entweder sagen, der Gewissenstrieb sey etwas, das bey den Menschen immer aus andern Individualumständen entstehet, und nur zufälliger Weise allgemein ist; oder er gehört mit zur menschlichen Natur. Das erste ist unwahrscheinlich: also ist das letztere anzunehmen. Wenn aber der Gewissenstrieb mit zu unserer Natur gehöret; wovor will man ihn sonst ansehen, als vor etwas, das ein wirklich vorhandener Oberherr des menschlichen Geschlechtes in dieselben in der Absicht gepflanzet hat, daß sie dadurch zu seiner Erkenntniß geneigt gemacht und angeführet werden sollen? Diese Wirkung äussert sich, sobald man durch eine äusserliche Ursache auf die Idee von Gott, oder auf einen Beweis von der Wirklichkeit desselben, geführet wird. Z. E. wenn die Betrachtung des Regelmässigen in der Welt, oder der allgemeinen Meynung, daß ein Gott sey, oder irgend etwas anderes, dem Gemüthe einen Beweisgrund vorstellet, daß ein Gott sey: So setzet der dadurch erregte Gewissenstrieb noch eine neue Stärke hinzu, welche ienen bestätiget.

Ob es eine angebohrne Idee von Gott giebt.

Weil ein Trieb des Willens allezeit auch eine darzu gehörige und sich darauf beziehende Idee im Verstande voraussetzet: So muß,

muß, wenn der Gewissenstrieb uns eingepflanzt ist, auch eine eingepflanzte Idee von Gott da seyn. Allein es ist nur zu merken, daß sie, wie die übrigen Ideen, welche zu den Grundbegierden gehören, nicht unmittelbar zum Bewußtseyn gebracht werden kan, sondern daß man aus den Wirkungen, welche in der Seele vorgehen, ihre Existenz allererst durch Schlüsse erweisen muß.

§ 233.

Beantwortung des Einwurfes der Atheisten, welchen sie von der Unbegreifflichkeit des göttlichen Wesens hernehmen.

Noch ein Einwurf der Atheisten ist übrig, welchen sie allen unsern Beweisen entgegen setzen, und welcher kürzlich mit bemerket werden muß. Sie wenden ein, da man das Wesen Gottes nicht verstehen könne: So sey es auch Niemanden zuzumuthen, ein unbegreiffliches Ding, dabey er nichts denket, zu glauben; wenigstens müsse es eben so vernünftig seyn, Gott zu leugnen, als ihn zu glauben, ungeachtet man bey der Verleugnung desselben ebenfalls unbegreiffliche Dinge annehmen müßte. Allein ich antworte, daß eine völlige Einsicht in der Beschaffenheit des göttlichen Wesens nicht nöthig sey.

Eine völlige Einsicht des Wesens ist zum Beweise nicht nöthig.

Darzu, daß man von einer Sache reden, und ihre Gewißheit untersuchen kan, gehöret nicht mehr, als daß man einen solchen Begriff davon habe, welcher sich von allen andern unterscheiden läßt. Daran ist nichts gelegen, ob man von der Sache eine anschauende oder eine symbolische Erkenntniß hat, § 102: Wie wir uns denn in den meisten

Fällen

Fällen an der symbolischen begnügen lassen müssen. Ein anders ist eine vollständige, ein anders eine gewisse oder zuverlässige Erkenntniß. Und die letztere kan auch ohne die erste seyn. Hingegen ist es grundfalsch, daß wir bey dem Worte Gott nichts dächten, oder keinen deutlichen und verständlichen Begriff davon haben könnten. Da aber wir endlich sind, und Gott unendlich ist: So ist daraus a priori klar, daß unser Begriff von Gott ein conceptus positiuo-negatiuus seyn muß, und zwar daß das Positive darinnen größtentheils etwas relativisches ist, darinnen wir uns nemlich die Verhältnisse Gottes gegen die Welt vorstellen. Wir können nur von dem göttlichen Wesen die innerlichen Determinationen nicht mit einer anschauenden Erkenntniß einsehen, und setzen an die Stelle derselben unterdessen negativische Begriffe, nemlich was Gott nicht sey, und relativische Begriffe, was vor Folgen und Verhältnisse daraus herfliessen. Es ist aber daraus keine Schwierigkeit zu machen, weil wir bey den meisten Dingen nicht anders verfahren können, wie alle diejenigen wissen, welche nicht in der Vernunft- und Naturlehre ganz unwissend sind. Ferner ist auch falsch, daß man bey Verleugnung Gottes bloß eben dergleichen unbegreiffliche Dinge annehme, wie etwan das Wesen Gottes unbegreifflich ist. Denn wenn man unsere demonstrativen Beweise leugnet; So wider-

Gott ist kein leeres Wort.

Die Atheisten nehmen nicht etwan bloß unbegreiffliche Dinge an.

spricht, wenn man vorgiebt, daß sie dadurch allein erwiesen werden können: So ist solches nicht klüger, als wenn man keine Luft oder keinen Schall glauben wollte, weil man diese Dinge nicht sehen könne, ungeachtet man sie mit andern Sinnen empfindet.

§ 235.

Ob sich die Existenz Gottes aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens erweisen lässet.

Jedoch aber haben einige berühmte Gelehrte, um den Atheisten auch in diesem Stücke, so viel möglich, Genüge zu thun, einen Versuch gethan, ob sich nicht die Existenz Gottes, völlig nach der geometrischen Manier, nemlich durch den blossen Satz vom Widerspruche erweisen liesse. Allein aus dem vorigen kan man a priori übersehen, daß ein solcher Beweis nicht richtig seyn könne, und daß sich die Wirklichkeit Gottes ohnmöglich anders, als aus seinen Werken erkennen lasse. Es gehöret dahin der cartesianische Beweis, da man die Existenz Gottes aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens darthun will, welcher Begriff nemlich die Existenz in sich schliesset. Man meynet hernach, man dürfe nur die Möglichkeit eines vollkommensten Wesens erweisen: So erhelle die Existenz desselben, durch den Satz vom Widerspruche. Der Schluß muß also heissen: Welches Wesen alle nur mögliche Vollkommenheiten hat, dasselbe hat auch die Existenz. Nun aber ist Gott ein Wesen, welches alle nur mögliche Vollkommenheiten hat. Demnach hat er auch die

Exi-

Existenz, und also ist ein Gott. Dieser Schlüß kan einen deßwegen betrügen, weil der erste Satz ein axioma, und der andere eine Definition ist. Allein er ist in forma nicht richtig, sondern ein syllogismus mit vier terminis. Denn der terminus, die Existenz haben, heißt in der Conclusion etwas anders als in der Grundproposition. Nemlich in der Grundproposition ist von der Existenz im Verstande die Rede, da nemlich ein Begriff im Verstande die Existenz in sich schliesset, dergestalt, daß wenn er gedacht oder gesetzt wird, die Existenz als ein Theil von ihm auch mit gedacht oder gesetzt werden muß. In der Conclusion aber ist von der realen Existenz ausserhalb der Gedanke die Rede. Die Vördersätze sind alle beyde Idealsätze, und doch soll die Conclusion ein Realsatz werden. Daher unstreitig in der Conclusion mehr als in den Vördersätzen ist. Wenn man daher gleich die Möglichkeit eines Wesens, das alle Vollkommenheiten besitzet, erwiesen hat: So wird doch durch diesen Schluß nicht mehr erwiesen, als daß auch die reale Existenz desselben ausserhalb der Gedanke möglich sey. Es ist aber noch immer die Frage: Ob ein solches Wesen ausserhalb der Gedanke existire, und ob nicht vielleicht zwar alle Vollkommenheiten sich im Verstande verbinden liessen, ausserhalb der Gedanke aber niemals in einem Subjecte alle zusammen, sondern nur einzeln, angetroffen

sen würden. Ob man aber gleich aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens die Existenz Gottes nicht erweisen kan: So hat doch die Betrachtung, daß derselbe die Existenz in sich schliesse, einen andern Nutzen. Nemlich man verstehet dadurch erstlich so viel, daß, sobald man einem Dinge zuschreibt, daß es alle mögliche Vollkommenheiten habe, und einmal existire, so schreibe man ihm hiermit auch eine nothwendige Existenz zu. Da nun die Vernunft, so lange sie das Nichtseyn eines Dinges noch denken kan, immer noch fortfährt zu fragen, warum es sey: So findet sie hingegen in dem Begriffe des allervollkommensten Wesens ihr Ziel, da sie, wenn nur einmal die Existenz eines solchen Dinges erwiesen ist, welchem die höchste Vollkommenheit ohne den höchsten Grundsätzen § 15 zu widerstreiten beygeleget werden kan, oder welchem sie beygeleget werden muß, nicht weiter fragen kan, warum es sey, da sie auch nicht weiter denken kan, daß es einmal vielleicht nicht gewesen sey. Ferner erhellet auch daraus, daß man keinem andern Dinge die Ewigkeit der Vernunft gemäß zuschreiben könne, ohne nur unter der Bedingung, daß man zugleich seinem Wesen alle nur mögliche Vollkommenheit beylege. Uebrigens kan man sich die Unrichtigkeit des Beweises, wenn man aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens, und dessen Möglichkeit, die Existenz Gottes durch den blossen

Welches der wahre Nutzen von der Betrachtung ist, daß der Begriff des vollkommensten Wesens die Existenz in sich schliesset.

Erläuterung der Unrichtigkeit des obigen Beweises.

den Satz vom Widerspruche darthun zu können vermeynte, auch also erläutern. Wie, wenn einer spräche, es gäbe Gottheiten von zweyerley Geschlechte, weil der Begriff des allervollkommensten Mannes, oder der allervollkommensten Frau, den Begriff der Existenz ebenfalls in sich schliesset? Man würde ihm die Unmöglichkeit eines ewigen Mannes oder einer ewigen Frau doch durch nichts anders, als durch den Satz von der Zufälligkeit § 33 erweisen können. Wenn also der Schluß gleich richtig wäre: So würde man den Satz von der Zufälligkeit doch nicht entbehren können, wenn er nicht zu viel beweisen soll. Durch Scheinbeweise werden wir unsere Sache nicht gut machen. Die Atheisten mögen sich nach der Sache richten, oder sie können uns keine Schuld zuschreiben, wenn sich die Sache nicht nach ihnen richten will.

§ 236.

Den Bekennern der Existenz Gottes sind diejenigen entgegen gesetzt, welche Gott leugnen, und welche man Atheisten nennet. Indem sie Gott leugnen, so geschieht solches entweder mit der zweifelnden oder mit der gewissen Verneinung. Was erstlich die zweifelnden Atheisten anlanget: So haben wir im vorigen schon ihre Beweise widerlegt. Denn sie sind entweder mit der Bündigkeit der Beweisgründe nicht zufrieden § 206, 207, 234, oder sie beruffen sich auf die

Was Atheisten sind.

Die Atheisten leugnen Gott mit der zweifelnden oder gewissen Verneinung.

Vorurtheile der zweifelnden Atheisten.

Unbegreiflichkeit Gottes § 233; oder sie stossen sich an die Schwierigkeiten in der Welt, um welcher willen sie dieselbe einem vollkommenen Urheber vor unanständig halten § 222, 225. Diejenigen Atheisten, welche Gott ausdrücklich verneinen, sind wiederum von unterschiedener Art; entweder sie sind Materialisten, und halten Denken und Wollen vor Bewegungen, und glauben also nicht nur keine verständige Ursache der Welt, sondern überhaupt keine einfachen verständigen Substanzen. Dieses war die Atheisterey des Democritus und Epicurus. Oder sie glauben nur, daß zu allem, was in der Welt vorgeht, es mag Bewegung oder etwas anders seyn, auch der zureichende Grund in der Welt schon liege. Dißfalls setzen sie denselben entweder in dem Wesen der einfachen Dinge, unter denen alle oder doch einige Verstand haben dürfen. Dieses war die Atheisterey, welche dem Anaximander, Strato, und andern von den Alten, Schuld gegeben wird. Oder sie halten alles zusammen vor eine einzige Substanz, von welcher die Dinge in der Welt nur Eigenschaften sind. Dieses ist die spinozistische Atheisterey. Die beyden letztern Arten von Atheisten sind es, meines Erachtens, welche man vor einiger Zeit auch mit einem besondern Namen Deisten oder Universalisten zu nennen pflegte, weil nach ihrem Irrthume, alles was wir sehen und hören, mit zu Gott gehöret. Jedoch ist der

Dreyerley Arten der Atheisten, welche Gott ausdrücklich verneinen.

Was Deisten oder Universalisten sind.

Gebrauch

Gebrauch des Worts Deist schwankend, und diese Ursache der Benennung schicket sich auf die erste Art eben sowohl. Alle diese Gattungen von Atheisten legen ausser den Scheingründen, welche sie mit den zweifelnden Atheisten gemein haben, insonderheit die Vorurtheile zum Grunde, daß nichts aus nichts entstehen könne § 211, und deßwegen das Wesen und die Existenz aller Dinge ewig wären. Ingleichen nehmen sie die Möglichkeit einer unendlichen Reyhe von Ursachen und Wirkungen an § 148, 149. Sonst theilet man auch die Atheisten in Ansehung der Bewegungsgründe, wodurch sie dergleichen werden, in theoretische und practische ein. Nemlich theoretische Atheisten heißt man diejenigen, welche sich durch übelregiertes Nachsinnen verirren, und ihre Atheisterey auf tiefsinnige Speculationen bauen. Practische Atheisten aber heissen, welche Gott über ihrem lasterhaften Leben aus der Acht lassen, und sich hernach deßwegen endlich überreden, es werde wohl kein Gott seyn. Es giebt bey der Lehre von Gott auch noch andere höchstschädliche Irrthümer, welche aber nicht eben dem Bekenntnisse eines Gottes überhaupt entgegen gesetzet, und also keine Atheisterey, sondern nur sonst Irrthümer sind. Z. E. wenn man die Materie mit Gott vor gleich ewig hält, und Gott nur zuschreibet, daß er sie in Ordnung gebracht hat, welches z. E. Plato und Aristoteles ge-

Vorurtheile der Atheisten.

Eintheilung der Atheisten in theoretische und practische.

Andere Irrthümer in der Lehre von Gott, welche aber noch keine Atheisterey sind.

 than

than hat; oder wenn man gar einen Ausfluß der Materie aus Gott, und Zurückfluß derselben in Gott vorgiebt, und so lange die Welt steht, Gott zu der Seele der Welt, und aus Gott und Welt ein Thier machet, welches der Irrthum der Stoiker war.

Was das Heydenthum ist.

Wenn man das Wesen Gottes, nemlich einer verständigen Ursache der Welt § 205, in einem falschen Subject suchet, es mag nun dasselbe ein Theil der Welt, und also ein wirkliches Ding, oder gar mit einander ein erdichtetes Unding seyn: So nennet man solches das Heydenthum. Alle diese Irrthümer, ob sie gleich groß und schädlich sind, müssen doch nicht mit der Atheisterey vermieret, oder die Leute, die sie gehegt haben, deßwegen vor Atheisten gehalten werden. Denn so wenig man von demjenigen sagen kan, er leugne, daß es Menschen gebe, welcher glaubet, daß der Mensch aus drey wesentlichen Theilen bestehe, oder welcher ein Materialiste ist, oder die prästabilirte Harmonie glaubet, oder der Seele eine Ausdehnung durch den ganzen Körper zuschreibet: Eben so wenig kan man auch einem deßwegen Schuld geben, er leugne, daß ein Gott sey, weil er sich von der Beschaffenheit und den Eigenschaften Gottes unrichtige Begriffe machet, wenn er nur überhaupt außer der Materie und unsern Seelen eine verständige Ursache der Welt zugiebt, welcher er eine wirkliche Causalität gegen die Welt zuschrei-

Von einem andern Irrthume, welcher der Atheisterey gleichgilt.

zuschreibet. Da aber die Lehre von Gott ihren grössten Nutzen dadurch beweisen soll, wenn man aus der Vollkommenheit Gottes die Religion und Verbindlichkeit zur Tugend, die belohnende und bestrafende Gerechtigkeit, die Unsterblichkeit der vernünftigen Geister u. s. w. herleitet, wie im folgenden an seinem Orte geschehen soll; und da ausserdem sowohl die Tugend als die Glückseligkeit hinwegfällt: So ist es insonderheit noch einer der allerschlimmsten Irrthümer, welche der richtigen Erkenntniß Gottes entgegen gesetzet sind, wenn Jemand zwar einen Gott einräumet, aber nicht unter einem solchen Begriffe, daß daraus Religion und Verbindlichkeit folget. Es geschieht solches dadurch, wenn man ihn zwar vor eine von der Welt unterschiedene verständige Ursache, aber nicht vor einen Gesetzgeber und Richter hält. Die Widerlegung dieses Irrthums gehöret in das folgende Capitel. Ich habe desselben nur ietzo bey der Erzehlung der atheistischen und anderer Irrthümer deßwegen zum voraus mit Erwähnung thun wollen, weil derselbe im Effecte, ich meyne in Ansehung der practischen Folgen, der Atheisterey gleichgilt. Man kan demnach die Verleugnung Gottes überhaupt in die formale und virtuale, d. i. in die eigentliche oder directe Verleugnung, und in den der Verleugnung gleichgeltenden Begriff von Gott eintheilen. Die formale Atheisterey

sterey nemlich wird diejenige seyn, wodurch der erste Begriff von Gott geleugnet, und also entweder keine verständige, oder keine von der Welt unterschiedene, Ursache der Welt zugegeben wird. Von derselben wird einer dadurch nicht frey, wenn er sich darauf berufet, daß er gleichwohl eine erste Ursache aller Dinge glaube, als welches zu der Definition von Gott noch nicht genug ist. Und es ist deßwegen ein unzeitiges Spiel mit den Worten, und eine blosse Verlassung der Streitfrage, wenn einige leugnen, daß es überhaupt Atheisten gebe, weil ja alle Leute ein erstes Wesen, eine erste Ursache aller Dinge, zugäben, oder weil Niemand leugne, daß irgend etwas sey. Die virtuale Atheisterey aber, oder die der Verleugnung in den Folgen gleichgeltende Vorstellung von Gott, wird seyn, wenn man zwar den ersten Begriff von Gott einräumet, aber mit Verleugnung dererjenigen moralischen Eigenschaften Gottes, aus welchen die Religion fliesset. Diese letztere könnte man wohl dem gegenwärtigen Sprachgebrauche am gemässesten die Deisterey nennen. Es ist dieselbe ein so viel gefährlicherer Irrthum als die eigentliche und directe Atheisterey, weil sie einen bessern Schein an sich nimmt. Denn die Vertheidiger derselben können von der Macht, Weisheit und Güte Gottes mit solcher Ehrerbiethung reden, daß sie die Unachtsamen dadurch leichte verblenden.

Das

* *

Das II Capitel.

Von dem Wesen und denen Eigenschaften Gottes.

§ 237.

Wie das Wesen Gottes überhaupt beschaffen seyn muß.

Nachdem bisher die Wirklichkeit Gottes erwiesen worden, so ist nunmehro nöthig, daß wir aus dem erwiesenen Grundbegriffe § 205 die Beschaffenheit des göttlichen Wesens, so weit es möglich ist, genauer und ausführlicher zu bestimmen suchen, und sowohl von dem Grundwesen desselben § 39, als denen daher fliessenden Attributis § 40, so viel als möglich, zu erkennen bemühet sind. Vermöge des Grundbegriffs ist Gott die erste Ursache der Welt. Hieraus fliesset der erste Hauptsatz, daß in dem Wesen desselben so viel Vollkommenheit liegen muß, daß dadurch der Ursprung, das Grundwesen, die Verknüpfung, und die Erhaltung aller Geschöpfe in der Welt, möglich ist. Ferner ist Gott vermöge des Grundbegriffs eine schlechterdings nothwendige und ewige Substanz. Hieraus folget der andere Hauptsatz, daß ihm ein solches Wesen zukommen muß, vermöge dessen er ewig und nothwendig seyn kan und muß; dergestalt, daß unsere Vernunft, sobald sie ihm die Existenz zuschreibt, nicht wei-

Erster Hauptsatz.

Anderer Hauptsatz.

weiter nach einem höhern Realgrunde fragen kan, warum er sey, und immer gewesen sey. Er muß ein solches Wesen haben, woraus sich die Ewigkeit und Nothwendigkeit also verstehen läßt, daß sich unsere Wahrheitsbegierde dem Wesen unserer Vernunft gemäß völlig darinnen beruhigen kan und muß. Daß ihm ein solches Wesen zukomme, ist hernach eben so gewiß, als es gewiß ist, daß in dem Grundwesen unserer Vernunft die Kennzeichen der Wahrheit liegen müssen, und als es gewiß ist, daß derjenige nothwendig thöricht und närrisch handele, welcher in Annehmung einer Meynung dem Grundwesen der Vernunft, als der einzigen möglichen Richtschnur solcher Urtheile und Thaten, welche unserer wesentlichen Vollkommenheit gemäß sind, zuwider handelt. Nun läßt sich aus keinem Wesen einer Substanz verstehen, warum sie ewig und nothwendig ist, oder seyn kan, ohne nur wenn sie unendlich und von unendlicher Vollkommenheit ist, weil die Unendlichkeit der Vollkommenheit den Begriff einer beständigen und nothwendigen Wirklichkeit schon mit in sich fasset. Hierdurch wird der andere Hauptsatz bestimmter, nemlich Gott muß eine unendliche Substanz, und sein Wesen muß von unendlicher Vollkommenheit seyn, d. i. er muß eine solche Vollkommenheit besitzen, über welche sich keine grössere denken läßt § 133. Dieser Haupt-

Fernere Bestimmung desselben, daß Gott eine unendliche Substanz und von unendlicher Vollkommenheit ist.

Hauptsatz lässet sich in zwey zergliedern: nemlich 1) daß keine Eigenschaft in Gott statt findet, welche eine Endlichkeit, d. i. eine solche Beschaffenheit des Wesens mit sich bringet, daß sich ein vollkommeneres Wesen einer Substanz denken läßt, oder daß sich auch das Nichtseyn derjenigen Substanz, welcher sie zugeschrieben wird, denken läßt. 2) Daß alle die Vollkommenheit, welche sich von irgend einem Dinge in der Welt dergestalt abstrahiren läßt, daß sich hernach in den Gedanken alle Unvollkommenheit, und alles, was eine Endlichkeit einführet, davon absondern läßt, Gott nothwendig zukomme. Zergliederung desselben.

§ 238.

Hieraus verstehet man die Richtigkeit der bekannten Lehre, daß man zu der Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften durch drey Wege gelange, welche sich in diesen drey Sätzen ausdrücken lassen. 1) Was nur in der Welt vor Substanzen, Grundkräfte und Verknüpfungen der Dinge vorhanden sind, zu derselben Hervorbringung und Erhaltung muß in Gott zureichende Kraft liegen. Dieses nennet man *viam caussalitatis*. 2) Was nur in irgend einem Dinge in der Welt vor Realität und Vollkommenheit angetroffen wird, dieselbe, oder etwas gleichgültiges und unendlich besseres, liegt auch in Gott. Nemlich wenn es etwas ist, davon sich in den

Dreyerley Erkenntnißwege der göttlichen Eigenschaften. Via caussalitatis.

Via eminentiae.

den Gedanken alle Unvollkommenheit absondern läßt: So kommt es in sofern, wiefern sie sich absondern läßt, Gott wirklich zu. Ist es aber etwas, welches allezeit eine Endlichkeit mit sich bringet: So kommt, wiefern dasselbe eine Endlichkeit mit sich bringet, Gott davor etwas gleichgültiges und unendlich besseres zu. Dieses nennet man *viam eminentiae*. 3) Alles, was an den Geschöpfen eine Unvollkommenheit ist, oder irgend eine Unvollkommenheit oder Endlichkeit mit sich bringet, dasselbe kan, wiefern es dergleichen mit sich bringet, Gott nicht zukommen. Dieses nennet man *viam negationis*.

Via negationis.

§ 239.

Die Beweise der göttlichen Eigenschaften sind entweder a priori oder a posteriori.

Wenn der Begriff der Unendlichkeit demnach einmal festgesetzt ist: So kommt Gott alles nothwendig zu, was sich daraus schliessen läßt. Und alsdenn leitet man die Eigenschaften desselben aus der Unendlichkeit seines Wesens a priori her. Man siehet aber aus dem, was bishero erwiesen worden, daß man mit eben der Bündigkeit auch aus der Betrachtung der Dinge in der Welt a posteriori auf gewisse göttliche Eigenschaften schliessen könne. Hieraus entstehet demnach eine neue Eintheilung von den Beweisen der göttlichen Eigenschaften, welche nicht von der Materie, sondern von der Form derselben hergenommen ist. Sie sind nemlich entweder Beweise a priori, welche aus dem Begriffe

griffe der Unendlichkeit hergeleitet werden; oder Beweise a posteriori, welche aus der Betrachtuug der determinirten Beschaffenheit der Dinge, die wir in der Welt finden, hergenommen werden. Es ist aber nützlich, daß man auf beyde Arten Acht habe, und dieselben mit einander verbinde, zumal da die a posteriori hergenommenen Beweise vor denen a priori den Vorzug haben, daß sie theils iedesmal aus einem besondern und von den übrigen Sätzen independenten Grunde schliessen, und also auf mannichfaltige Art überzeugen, theils daß sie uns an den göttlichen Eigenschaften durch alle im menschlichen Leben vorkommende Dinge erinnern. Warum beyde verbunden werden sollen.

§ 240.

Weil Gott die allervollkommenste Substanz seyn muß § 136, 137: So ist kein böser Gott, d. i. keine böse unerschaffene Substanz möglich, dergleichen die alten persischen Philosophen und die Manichäer auf eine unvernünftige Weise erdichtet haben. Die Bosheit, welche man ihm zuschreiben wollte, mag eine metaphysische oder physicalische oder moralische seyn § 199: So erhellet leicht, daß in allen Fällen eine solche Unvollkommenheit des Wesens herauskommt, welche nicht zuläßt, der Substanz, darinnen sie sich befinden soll, eine Ewigkeit und Nothwendigkeit zuzuschreiben. Nennte man eine unerschaffene Substanz im metaphysischen Verstande böse: So hiesse dieses so viel, als es fehl- Daß es keinen bösen Gott gebe.

fehlten ihr gewisse Eigenschaften, die zu ihrer Ewigkeit erfordert würden. Mithin widerspräche man sich, wenn man sie gleichwohl als ewig setzte. Richtete man sein Absehen auf das physicalische Böse: So hiesse ein böser Gott ein solcher, welcher seinen Geschöpfen, oder den Geschöpfen des guten Gottes, zu schaden trachtete, und sich daran vergnügte, und die Endzwecke derselben auf eine den Regeln der Vollkommenheit zuwider laufende Art verhinderte. Und sähe man insonderheit auf die moralische Güte: So hiesse ein bösser Gott derjenige, welcher selbst dasjenige thäte, beförderte und sich daran vergnügte, was den moralischen Gesetzen, welche in der Natur der wesentlichen Vollkommenheit der Dinge ihren Grund haben, zuwider liefe. Alles beydes aber wäre eine so greuliche Unvollkommenheit, daß dadurch nicht allein der Begriff der unendlichen, sondern auch sogar der Begriff einer endlichen Vollkommenheit, in der vorgegebenen unerschaffenen Substanz geleugnet würde. Demnach widerspricht es allezeit den obersten Kennzeichen der Wahrheit, eine unerschaffene böse Substanz zu glauben. Eben diese schreckliche Erdichtung kan man auch noch durch einen andern Beweis aus moralischen Gründen widerlegen. Er gehöret hieher nicht. Ich will ihn aber der Vollständigkeit der Materie wegen an statt einer Anmerkung beyfügen. Nemlich da man vermöge

Ein anderer Beweis aus moralischen Gründen.

möge dessen, was bisher gesagt worden, einen bösen Gott wider alle Vernunft, als möglich oder wirklich annähme; Da ferner in der Welt nichts vorkommt, wo man, um davon Rechenschaft zu geben, seiner benöthiget wäre; Und gleichwohl drittens, ein böser Gott ein solches Ding wäre, welches, dafern es wäre, der erwiesene Schöpfer der Welt hassen müßte, und von welchem er in seiner Macht eingeschränket und in seinen Absichten gehindert würde: So ist die Annehmung eines bösen Gottes eine Versündigung gegen den erwiesenen wahren Gott, welche er, wie bald erwiesen werden wird, verabscheuen und bestrafen muß, und zwar um so vielmehr, iemehr dadurch der schuldige Gehorsam und die ihm schuldige höchste Liebe ausgeschlossen, und zu vielen andern Irrthümern und Bosheiten der Weg gebahnet wird. Die Erfinder des Irrthums von dem bösen Gott sind ohne Zweifel dadurch darauf gebracht worden, weil sie sonst nicht erklären zu können vermeynet haben, warum so viel sowohl physicalisches als moralisches Böses in der Welt sey, oder vielmehr, weil sie gern einen solchen Ursprung und eine solche Nothwendigkeit des Bösen haben behaupten wollen, dabey sie selbst und alle Menschen sowohl in Ansehung ihrer lasterhaften Thaten, als in Ansehung des daraus erfolgenden Unglücks ohne Schuld wären. Allein der Ursprung des moralischen Bösen

Wodurch man auf den Irrthum von einem bösen Gott gekommen ist.

Ursprung des moralischen Bösen.

läßt sich in der Moral aus der üblen Anwendung des freyen Willens erschaffener Geister ohne Schwierigkeit herleiten*. Das physicalische Böse aber läßt sich ohne einen bösen Gott aus vielerley Gründen verstehen, und zum Theil gar als nothwendig und nützlich erweisen. Wir werden bald zeigen, daß Gott, selbst den Regeln der Vollkommenheit zu Folge, das physicalische Böse auf das moralische, als eine Strafe, erfolgen lassen müsse. Vielen Schmerz verursachen sich die Menschen selbst. Und da es auch an sich selbst mit den unendlichen Vollkommenheiten Gottes gar nicht streitet, seinen Geschöpfen Beschwerlichkeit und Schmerz aufzulegen; sondern ihnen nur unter gewissen Bedingungen zuwider ist, wenn nemlich derselbe nicht zum Mittel eines grössern Guten gemacht wird, oder von einem andern Guten ein zugleich erfolgender Nebenumstand ist § 202: So kan sich niemand über das physicalische Uebel in der Welt eine Schwierigkeit machen, ohne nur derjenige, welcher einen falschen Zweck der Welt annimmt, und die Regeln der wahren Vollkommenheit nicht verstehet.

Gründe des physicalischen Bösen.

§ 241.

Gott ist von den Geschöpfen nicht nur dem Grade, sondern dem Wesen nach unterschieden.

Das Unendliche ist von dem Endlichen nicht bloß dem Grade, sondern dem Wesen nach unterschieden § 140: Folglich hat die Vollkommenheit Gottes vor der Vollkommenheit eines iedweden endlichen Dinges nicht

* Siehe die Anweis. vernünftig zu leben, § 251-257.

nicht etwan nur dem Grade nach einen unendlichen Vorzug, so daß irgend ein Geschöpfe, so zu reden, eine kleine Gottheit seyn könnte, sondern die innerliche Beschaffenheit seines Wesens ist, wenn man auch den Grad derselben nicht mit in Betrachtung ziehet, von alle demjenigen der Qualität oder dem Wesen nach unterschieden, was das innere Grundwesen irgend eines Geschöpfes ausmacht. Ferner da alle Geschöpfe nur einen endlichen Verstand haben: So können sie schon deßwegen nicht einmal den unendlichen Grad einer göttlichen Vollkommenheit mit einem ganz positiven Begriffe hinausdenken, sondern müssen an den Begriff, den sie sich davon machen, endlich nur die Verneinung aller Schranken überhaupt verknüpfen. Da nun aber über dieses auch die Beschaffenheit des innern Wesens Gottes von dem Grundwesen eines ieden endlichen Dinges der Qualität nach unterschieden ist, und mithin aus keinem endlichen Dinge auch nur in irgend einem Grade abstrahiret werden kan: So kan auch kein Geschöpfe, so lange und wiefern es nur Gott aus seinen Werken durch Abstraction und Schlüsse erkennen muß, zu einer anschauenden Erkenntniß des göttlichen Grundwesens gelangen. So lange ihm Gott dieselbe nicht etwan durch seine eigene unmittelbare Wirkung geben will: So muß es sich an einer symbolischen Erkenntniß § 102 begnügen lassen. Im erstern Falle aber,

Aus den Geschöpfen kan man zu keiner anschauenden Erkenntniß Gottes gelangen.

Einschränkung der anschauenden Erkenntniß Gottes in den Geschöpfen.

aber, ich meyne, wenn auch einem Geschöpfe durch die Kraft Gottes unmittelbar eine anschauende Erkenntniß von dem göttlichen Wesen, als eine anklebende Eigenschaft, gegeben würde: So bleibet es ihm doch seiner Endlichkeit wegen beständig unmöglich, mit seinem Verstande den Grad und die unendliche Grösse der göttlichen Vollkommenheiten völlig zu übersehen.

§ 242.

Was die Majestät Gottes ist.

Wenn wir hiermit sogleich noch einen Satz verknüpfen, welcher im folgenden erwiesen wird, daß nemlich alle vernünftige Geschöpfe wegen ihrer Dependenz von Gott zu der allertiefsten Ehrerbiethung und zu dem höchstmöglichsten Gehorsam verbunden sind: So läßt sich der Begriff von der göttlichen Majestät bestimmen. Wir verstehen nemlich unter der Majestät Gottes die unendlichen Vorzüge des göttlichen Wesens über die Creaturen. Es bestehet also die göttliche Majestät in diesen 3 Stücken: 1) daß die Vollkommenheit Gottes von der Vollkommenheit aller Creaturen unendlich weit unterschieden und höher ist, und zwar nicht nur dem Grade nach, sondern auch der Qualität und innern Beschaffenheit nach. 2) Daß sie von Niemanden völlig begriffen werden kan. 3) Daß alle Creaturen, die dessen fähig sind, zu der allertiefsten Ehrerbiethung und zum Gehorsam gegen ihn verpflichtet sind.

Drey Stücke, welche zur Majestät Gottes gehören.

§ 243.

§ 243.

Da Gott nothwendig und unendlich ist, so ist er auch einfach § 136, 137. Ich rede iezo von der Einfachheit der Substanz, weiter unten wird auch die Einfachheit des Wesens erhellen. In Gott sind derowegen weder physicalische noch integralische Theile § 108. Er ist also nicht ausgedehnt § 108, sondern ein metaphysisches Einfaches § 109. Daher ist es auch ungereimt, die Welt vor einen Ausfluß aus Gott, oder die menschliche Seele vor ein Theilgen des göttlichen Wesens zu halten, welches Vorgeben sich auch aus der Endlichkeit des Wesens beyder und aus andern pnevmatologischen Gründen widerlegen läßt. Gott ist einfach.

§ 244.

In demjenigen Verstande, da wir unter Gott eine schlechterdings nothwendige Substanz meynen, ist nur ein Gott, d. i. ein iedweder Begriff, darinnen wir uns eine schlechterdings nothwendige Substanz vorstellen, hat der Wahrheit nach, ausserhalb unserer Gedanke allezeit eben dasselbe Object § 90. Denn eine schlechterdings nothwendige Substanz ist unendlich § 128. Wäre nun mehr als ein Gott: So wären sie entweder in ganz einerley Raume, oder nicht. Gesetzt es wären zwey oder mehr Götter, deren iedweder in einem besondern Raume wäre: So hätte keiner die Unendlichkeit der Existenz § 134. Und da einer wirklich unendlichen Gott ist einig.

Substanz alle Arten der Unendlichkeit zukommen müssen § 138: So wäre keiner unendlich, mithin auch nicht nothwendig. Sollten sie aber in ganz einerley Raume seyn: So saget man hiermit etwas, das sich nicht denken läßt, und welches sich gleichwohl auch nicht beweisen läßt. Da nun aber das Unbegreiffliche, wenn es nicht erwiesen werden kan, zu verwerfen ist § 14, 15: So kan man mit Vernunft nicht mehr als einen Gott behaupten. Daß sich aber aus der Vernunft keine Vielheit der Götter beweisen lasse, erweise ich folgendergestalt, und man kan es auch ohne das vorige als einen besondern Beweis ansehen. Alles, was wir in der Welt antreffen, läßt sich aus der Setzung einer einzigen unendlich vollkommenen Substanz überflüßig als möglich begreiffen. Mithin nähme man die andern bloß vor die lange Weile an. Ferner da in der Welt eine beständige Verknüpfung der Dinge ist, und sich immer eins auf das andere beziehet: So kan man vielmehr daraus auf einen einzigen Urheber und Beherrscher der Dinge schliessen. Und endlich müssen wir ja auch besorgen, unserm Schöpfer, von dessen Existenz wir versichert sind, mißfällig zu werden, und wir handelten der ihm schuldigen Ehrerbiethung und Liebe zuwider, wenn wir ihm ohne alle Ursache erdichtete Dinge an die Seite setzten, und denenselbigen seine Ehre zutheilten.

Aus der Vernunft lässet sich keine Vielheit der Götter schliessen.

§ 245.

§ 245.

Der angeführte Beweis ist wichtig genug, die Einheit Gottes zu behaupten, zumal da die Kraft desselben ausser dem Zusammenhange mit denen vernünftigen Kennzeichen der Wahrheit auch noch durch eine Verbindlichkeit des Gewissens vermehret wird. Ausser demselben glaube ich aber schwerlich, daß sich andere Beweise, welche bey genugsamer Prüfung die Probe hielten, dürften geben lassen. Zum wenigsten gestehe ich gerne, daß mir dergleichen nicht vorgekommen sind. Einige Gelehrte berufen sich zwar darauf, daß wenn zwey Götter wären, sie entweder von ungleicher oder von gleicher Vollkommenheit seyn müßten. Wären sie von ungleicher Vollkommenheit: So wäre die Vollkommenheit des einen endlich, und also wäre er nicht Gott. Wären sie aber von gleicher Vollkommenheit: So würden sie sich hernach durch nichts mehr unterscheiden lassen, und mithin nicht vor zwey, sondern vor einen Gott zu halten seyn. Allein ich antworte, daß sie vielleicht durch gewisse thätige Verhältnisse, die sie von Ewigkeit her gegen einander haben, und wodurch sie mit einander verknüpft sind, unterschieden seyn könnten. Wenn gleich das Wesen zweyer Dinge in allen Graden und Kräften völlig ähnlich ist: So bleiben sie dennoch der Zahl nach unterschieden, dafern sie in den Abstractis der Existenz, oder dafern

Beurtheilung einiger unzulänglichen Beweise vor die Einheit Gottes.

Erster Beweis.

sie durch Verhältnisse gegen sich oder gegen andere Dinge unterschieden sind. Andere meynen, es könne deßwegen nicht mehr als ein Gott seyn, weil, wenn deren mehrere wären, dem einen diejenige Vollkommenheit fehlte, welche der andere besässe; daher er denn nicht alle mögliche Vollkommenheit hätte, und mithin nicht unendlich wäre. Allein einer unendlichen Substanz wird nicht in demjenigen Verstande zugeschrieben, daß sie alle nur mögliche Vollkommenheit habe, als ob sie alle individua der Vollkommenheit, ich meyne alle die individualischen Eigenschaften, welche eine Vollkommenheit sind, in sich begreiffen müßte. Ein iedes individuum kan nicht mehr als einmal existiren, es mag eine Substanz oder eine Eigenschaft seyn § 24. Dannenhero gehört dieses nicht mit unter die Reyhe der möglichen Vollkommenheiten der unendlichen Substanz, daß sie die individualischen Eigenschaften anderer individuorum in sich begreiffen sollte, welches widersprechend zu sagen wäre. Wenn wir sagen, die unendliche Substanz habe alle nur mögliche Vollkommenheit an sich: So will man damit nur so viel anzeigen, es wären alle Arten von Vollkommenheit, welche nur in einer Substanz möglicher Weise beysammen seyn können, in ihr zugleich, und auch beständig in dem höchstmöglichen Grade, welcher bey Setzung aller zugleich überhaupt statt finden kan, anzutreffen.

Andrer Beweis.

treffen. Dieses hindert aber nicht, daß man noch immer fragen kan, ob nicht die höchstmögliche Vollkommenheit einer Substanz ausserhalb unserm Verstande in mehr als einerley indiuiduo dergestalt angetroffen werden könne, daß sie dem einen sowohl als dem andern zukomme; daraus denn zugleich folgte, daß dieselbe indiuidua auch niemals mit einander uneins seyn, oder, wie man bey der Erdichtung von dem bösen Gott § 240 vorgab, mit einander streiten könnten. Noch ein anderer unbündiger Beweis vor die Einheit Gottes, dessen ich mich erinnere, war ungefehr also abgefasset: Gott sey allmächtig und schlechterdings nothwendig. Folglich brauche die Welt nur einen Gott. Mithin wären alle andere Götter, denselben einzigen ausgenommen, nicht schlechterdings nothwendig, weil die Welt auch ohne sie seyn würde. Daher wären sie auch nicht Götter, sondern erdichtet. Allein an statt daß hier widerlegt werden sollte, daß vielleicht mehrere Substanzen wären, deren Daseyn im ontologischen Verstande nothwendig sey: So wird nur dargethan, daß die Annehmung mehrerer nicht nothwendig, nemlich nicht zur Auflösung der Umstände in der Welt unentbehrlich sey. Der Beweis müßte in einem förmlichen Syllogismo also heissen: Welche Substanz nicht nothwendig ist, die ist nicht Gott. Nun aber sind alle Götter, einen einzigen ausgenommen, nicht Dritter Beweis.

noth-

nothwendig. Folglich sind alle Götter, ausser einem einzigen, gar nicht Götter, und also ist nur ein Gott. Dieser Syllogismus aber hat 4 terminos. Denn in der Grundproposition ist von der ontologischen Nothwendigkeit der Existenz, in der Subsumtion aber von der moralischen Nothwendigkeit, oder der Vernunftmäßigkeit des Verfahrens, wenn man mehr Götter statuiret, die Rede.

Vierter Beweis. Noch andere sagen, die natura specifica eines Dinges begreiffe allererst dadurch unterschiedene individua unter sich, daß sie in dem Mannichfaltigen, welches der Zeit und dem Orte nach unterschieden ist, neue Unterschiede bekomme. Da nun in dem Begriffe des unendlichen Wesens schon alle Vollkommenheiten befindlich wären: So könne ein solches Wesen nicht in mehrern individuis neue Unterschiede bekommen, und mithin könne es auch nicht mehrern, sondern nur einem einzigen Dinge zukommen. Allein es ist wiederum das vorige zu antworten. Nemlich es ist zu merken, daß die Unterschiede der individuorum nicht eben Unterschiede der Vollkommenheit in dem absoluten Wesen seyn müssen. Denn man kan solches nicht erweisen. Und wollte man es etwan wegen etlicher willkührlich vorausgesetzten Begriffe annehmen: So wäre es petitio principii. Es ist schon vorhin erinnert worden, daß Dinge, die dem Wesen und der Vollkommenheit nach ganz gleich und ähnlich

lich sind, doch der Zahl nach unterschieden sind, wenn sie den abstractis der Existenz, nemlich dem Raume und der Zeit nach, oder wenn sie durch gewisse Verhältnisse einen Unterschied haben. Das erstere fällt nun zwar bey Beurtheilung der Frage, ob mehr Götter seyn können, hinweg. Ich meyne, wenn man sich, indem man ihrem Wesen unendliche Vollkommenheit zuschreibt, nicht selbst widersprechen will: So kan man sie der Unermeßlichkeit und Dauer nach nicht vor unterschieden halten. Es bleibt aber noch allemal die Frage übrig, ob sie nicht durch gewisse Verhältnisse, durch gewisse ewige Thätigkeiten gegen einander, durch die Art ihrer Existenz und Subsistenz, und wer weiß durch was vor Verhältnisse, davon wir gar keinen Begriff bekommen können, unterschieden sind, da sie denn wirklich der Zahl nach unterschieden und mehrere wären. Gleichwohl würde ihnen einerley Vollkommenheit des Wesens, nemlich alle nur mögliche, d. i. alle die nur in einer Substanz zugleich seyn kan, zugestanden. Und da relata zugleich sind, so gienge auch ihrer Ewigkeit durch ewige Verhältnisse, die sie gegen einander hätten, nichts ab, es entstünde auch kein Widerspruch, wie bey der unendlichen Reyhe von Ursachen und Wirkungen § 156.

§ 246.

Nutzen der vorigen Beurtheilung

Ich könnte noch mehr unbündige Beweise vor die Einheit Gottes anführen und wider-

widerlegen, auf welche die Gelehrten ohne Zweifel deßwegen gekommen sind, weil sie den Satz, daß ein einiger Gott sey, dessen Vernunftmäßigkeit man leicht empfindet, gern durch den Satz vom Widerspruche haben beweisen wollen, welches doch nicht angehet. Allein mein Endzweck ist hier nicht, mich mit Widerlegung anderer Schriften zu beschäftigen. Daß ich aber in dem vorigen § den Ungrund etlicher Scheinbeweise aufgesucht habe, ist um eines besondern Endzwecks willen geschehen. Es sollte nemlich zur Probe dienen, wie leicht es in dieser Materie auch scharfsinnige Männer versehen, wenn sie auch die Beweise noch so subtil einfädeln. Und wenn man diese wohl überlegt, so hoffe ich, daß man auch bey andern unrichtigen Beweisen der Einheit Gottes aus dem Satz vom Widerspruche den falschen Punct leicht entdecken werde. Nunmehro kan ich nicht umhin, zur Vertheidigung der christlichen Religion bey dieser Gelegenheit eine Erläuterung zu machen, welche sich aus dem bisherigen verstehen läßt. Man wird mir diese kleine Ausschweifung verzeihen. Denn ich glaube, daß, wenn man nur die philosophischen und geoffenbarten Wahrheiten nicht mit einander verwirret, eine theologische Anmerkung in der Philosophie eben sowohl Platz finde, als man bisweilen historische mit einstreuet.

unrichtiger Beweise der Einheit Gottes.

§ 247.

§ 247.

Es ist bekannt, wie kühn die christliche Glaubenslehre von der Dreyeinigkeit von vielen sogleich unter dem Vorwande verworfen wird, als ob sie mit der gesunden Vernunft stritte, als welche nicht zulasse, daß mehr als ein unendliches indiuiduum sey. Meines Erachtens wäre, den Ungrund solcher Einwendungen augenscheinlich zu machen, kein kürzerer Weg, als daß man nur darauf dringe, daß die Gegner sich nicht überhaupt auf die Vernunft berufen dürften, sondern diese hochgerühmten Beweise in distincten Begriffen angeben müßten. Denn da eine Conclusion nicht weiter als ihr Beweisgrund gelten kan: So kömmt es darauf an, wie derselbe beschaffen ist. Kan man seine Meynung durch den Satz vom Widerspruche richtig erweisen: So ist sie freylich keiner Ausnahme fähig, wiefern sie erwiesen ist. Muß man sich hingegen nur auf die Unbegreifflichkeit berufen: So entstund zwar bey gegenwärtiger Frage daraus eine Verbindlichkeit, nur einen Gott zu glauben, dieselbe kan aber auch nicht länger statt finden, als so lang nicht etwan das Gegentheil ausdrücklich erwiesen ist, § 14. Denn ein unbegreiffliches Ding ist nicht der Unbegreifflichkeit wegen gar zu verwerfen, sondern es ist nur nicht eher anzunehmen, als bis es erwiesen worden. Wenn nun eine göttliche Offenbarung erst als richtig dargethan

Wie man daraus die christliche Lehre von der Dreyeinigkeit erläutern kan.

than worden: So ist hernach ihr Zeugniß gültig genug, uns auch unbegreifliche Dinge zu lehren, und zu Annehmung derselben zu verbinden. Die Mehrheit unendlicher Dinge läßt sich durch den Satz vom Widerspruche schlechterdings nicht widerlegen. Dem Satze von der Zufälligkeit ist sie nur unter der Bedingung zuwider, wenn die unendlichen Dinge nicht alle von gleicher, und zwar von der höchstmöglichen Vollkommenheit angenommen werden. Wenn aber dieses geschiehet, und also die mehrern unendlichen Dinge in beständiger Vereinigung gesetzt werden: So können sie aus der Vernunft nur deßwegen nicht angenommen werden, weil wir die Art und Weise nicht denken können, wie sie in ganz einerley Raume seyn und einander durchdringen sollten, und weil wir aus der Welt nicht mehr als einen einigen unendlichen Schöpfer erweisen können. Nun ist noch darzu die Meynung der Christen nicht einmal, als ob drey Götter wären. Sie bekennen nur einen Gott, glauben aber nur, daß in der unendlichen Substanz drey unendliche Subiecta seu Supposita indiuidua sind, deren einem die unendliche Vollkommenheit des Wesens, sowohl als dem andern zukommt, welche gleich ewig sind, und mit gleicher Unermeßlichkeit einander durchdringen, und welche deßwegen drey Personen heissen müssen, weil iedes vernünftige Subiectum eine Person heißt § 24. Sie sollen

aber

aber durch die Art ihrer Subsistenz, und durch thätige Verhältnisse, in welchen sie von Ewigkeit her, wegen einer in dem innern Wesen der unendlichen Substanz liegenden Nothwendigkeit, gegen einander stehen, unterschieden seyn. Nemlich zwey davon sollen subiecta subsistentiae incompletae seyn § 22, und alle dreye zusammen machen erst die einzige Substanz aus, welche nicht wiederum in einem andern Subjecte subsistiret. Die thätigen Verhältnisse dieser unendlichen Indiuiduorum nennet die heilige Schrift gewisser Aehnlichkeit wegen unterdessen die Zeugung und das Ausgehen, weil wir, zum wenigsten ietzo, noch keine anschauende Erkenntniß von ihrer innern Beschaffenheit haben können. Derowegen bringet alsdenn die völlige Aehnlichkeit in der unendlichen Vollkommenheit des Wesens eine beständige und nothwendige Aehnlichkeit der Gedanken und Endzwecke mit sich. Die unterschiedenen Arten der Subsistenz aber und die thätigen Verhältnisse machen eine Vereinigung zwischen ihnen aus, welche mehr als moralisch ist, welche man, wenn man das Wort nicht unrecht ausleget, ontologisch und physicalisch nennen kan, oder welche noch besser, weil sie in der Natur nirgends ihres gleichen haben kan, eine übernatürliche hypostatische Vereinigung von besonderer Art heissen kan, und welche daher auch augenscheinlich mit sich bringet, daß, weil Gott

ein schlechterdings vollständiges Ding seyn muß § 18, dadurch dennoch nicht mehr als ein einziger Gott gesetzet wird. Weil aber doch ein unendliches Suppositum indiuiduum, wenn es auch gleich in einem andern subsistiret, selbst muß wirken können: So hindert dieses nicht, daß, wo es der dreyeinige Gott vor gut befindet, auch dieses oder ienes eine Action vornehmen und fortsetzen kan, welche deßwegen denen übrigen nicht auf eben diese Art zugeschrieben werden darf: woraus man die Möglichkeit einsiehet, daß eine Person der unendlichen Gottheit eine menschliche Natur hat annehmen können, ohne daß man deßwegen solches von denen andern sagen kan. In dieser ganzen Lehre ist derowegen nicht das geringste, was mit erwiesenen Grundsätzen stritte. Sie ist nur aus der Vernunft unerweislich, und ferner unserm Verstande unbegreifflich; woraus aber nichts zu machen ist, weil es überhaupt zur Majestät Gottes gehöret, daß kein Geschöpfe sein Wesen völlig begreiffen kan, und daß man aus der Betrachtung seiner Werke durch Abstraction und Schlüsse zu einer anschauenden Erkenntniß von der innern Beschaffenheit seines Wesens niemals gelangen kan § 241, 242. Derowegen ist es nur eine Uebereilung oder ein thörichter Hochmuth, vermöge welches man sich alles zu begreiffen einbildet, wenn einem um der Lehre von der Dreyeinigkeit willen die

die christliche Religion verdächtig ist, oder wenn er, um derselben los zu werden, den Aussprüchen der heiligen Schrift einen Verstand beyleget, welcher den allgemeinen Regeln einer vernünftigen Auslegungskunst zuwider ist, § 58.

§ 248.

Durch die christliche Lehre von der Dreyeinigkeit werden gewisse Fragen aufgelöset, darauf die Vernunft nichts antworten kan. Erster Umstand.

Wir haben vielmehr bey der christlichen Religion vieles zum voraus, nachdem uns aus der heiligen Schrift eine Mehrheit der Subiectorum oder Personen, in der einigen unendlichen Substanz Gottes bekannt geworden ist. Denn es werden uns dadurch gewisse Fragen einiger massen aufgelöset, und gewisse Scrupel benommen, auf welche sonst die sich selbst gelassene Vernunft nicht zu antworten vermag. Z. E. von allen andern Eigenschaften Gottes trifft man auch an gewissen endlichen Dingen etwas ähnliches an; Sollten aber nicht auch solche Eigenschaften in ihm seyn, davon sich in keinem Geschöpfe etwas ähnliches ausdrücken liesse? Wenn es sich wirklich also verhielte, so stimmte ja solches mit der Majestät Gottes § 242 sehr wohl überein. Die Dreyeinigkeit aber ist dergleichen. Ferner, die Welt ist endlich, wie an seinem Orte weiter erwiesen werden wird, und wir übersehen davon nur ein kleines Stückgen. Sollte denn der unendliche Gott nicht mehr Eigenschaften haben, als diejenigen, auf welche man aus der Betrachtung einer endlichen Welt, oder

Anderer Umstand.

eines kleinen Stückes davon, durch schliessen kommen kan? Die Dreyeinigkeit aber ist eine solche Eigenschaft, welche nicht durchs Reich der Natur, wohl aber durch das Reich der Gnaden bekannt geworden ist.

Dritter Umstand.

Noch weiter, es gehören gewisse besonders Umstände darzu, wenn man aus der Wirkung auf die Beschaffenheit der Ursache schliessen soll. Daher kan man auf die Gedanken kommen, ob nicht in dem unendlichen Gott auch Eigenschaften seyn sollten, welche sich durch den Weg der Causalerkenntniß, da man von den Wirkungen auf die Ursache schließt, gar niemals erkennen lassen; etwan weil sie von der Art sind, daß sie in dasjenige, was wir an den Geschöpfen wahrnehmen können, keinen Einfluß haben? Nemlich wie etwan die Werke eines Künstlers oder Gelehrten zwar die Fähigkeit seines Verstandes und einen Theil seiner Gesinnungen und Absichten bekannt machen, nicht aber die Umstände seiner Person, seine Statur, Gesichtsbildung u. d. g. die man nicht anders als aus Empfindung oder Nachrichten wissen kan: so könnte es seyn, daß die unendliche Substanz, als Substanz, etwas eigenes, ja sehr viel ganz eigenes, hätte, das durch alle Werke, welche die Weisheit, Macht, Güte, Heiligkeit derselben lehren, nicht erkannt werden mag, sondern nur durch eine anschauende Erkenntniß der göttlichen Substanz, oder ausserdem durch Offenbarung ver-

vermittelst Worte, welche abstracte Begriffe bezeichnen, einiger massen, kund gethan werden kan. Da dieses möglich, und wegen der unendlichen Vollkommenheit Gottes fast vermuthlich ist: So darf es vor keine Schwierigkeit gehalten werden, wenn eine übernatürliche göttliche Offenbarung zu den bekannten Eigenschaften Gottes eine solche hinzusetzet. Die Dreyeinigkeit aber ist von dieser Art. Die Welt möchte eingerichtet seyn, wie sie wollte; sie möchte auch so groß seyn, als sie wollte: So liesse sich dennoch daraus nicht mehr als auf einen unendlichen Schöpfer schliessen, weil eine unendliche Kraft zur Hervorbringung und Regierung derselben allemal überflüßig zureichend seyn würde. Weil nun eine Kraft allezeit in einem Subject ist; so folgt daraus, daß die unendliche Kraft es auch ist. Von ihrem Subjecte selbst aber läßt sich auch durch die Vernunft nichts weiter erkennen, als die Einfachheit, Nothwendigkeit, Unermeßlichkeit, keinesweges aber die innere Beschaffenheit desselben. Ja es kan sich aus den Werken nichts mehr zu erkennen geben, weil, bey Setzung der unendlichen Kraft, eine iede innere Beschaffenheit des Subjectes allen Werken, die sie schaffet, gleichgültig ist, und gleichwohl auch gewiß ist, daß Gott und das Endliche wesentlich unterschieden sind, und daher dem göttlichen Wesen in Ansehung des Subjects gar wohl etwas ganz eigenes, in keinem Geschöpfe

nachzubildendes, und unbegreifliches, zukommen kan, eben sowohl als selbiges in Ansehung der Kraft und der Abstractorum Existentiae etwas eigenes unstreitig hat. Hierzu kömmt noch ferner, daß Gott von Ewigkeit her, und also unendlich lange, vor dem Anfange der Welt vorher gewesen ist, und wenn man sich auch das Weltalter, den genugsam bestätigten göttlichen Schriften zuwider, noch so ungeheuer vorstellen wollte. Hier wird die Vernunft sogleich fragen, ob Gott vor der Welt von Ewigkeit her nichts anders gethan, und in sich selbst nicht thätig gewesen sey, ohne nur daß er immer einerley gedacht habe? Ob er also die Welt habe schaffen müssen, wenn er durch etwas anders, als durch Denken habe thätig seyn wollen? Ich sage, diese Schwierigkeit wird dadurch gemindert, daß uns in der christlichen Religion noch andere ewige Thätigkeiten, welche die Personen der Gottheit gegen einander haben, wissend gemacht werden.

Vierter Umstand.

Endlich muß ich noch dieses hinzu setzen. Es wird weiter unten erhellen, daß Gott die moralische Liebe in ganz eigentlichem Verstande zukomme, welche doch ganz etwas anderes als die Selbstliebe ist*. Es muß einem dahero nothwendig ganz wunderbar vorkommen, wenn die moralische Liebe Gottes von aller Ewigkeit her kein Object gehabt

Fünfter Umstand.

* Siehe die Anweisung vernünftig zu leben, § 125. 127.

habt haben sollte, und wenn man also diese vortreffliche Eigenschaft Gottes, auf eine blosse Bereitwilligkeit den Geschöpfen gutes zu thun einschränken müßte, da doch die Liebe etwas ist, was, an sich betrachtet, keine Endlichkeit mit sich bringet, und welches sich daher in die Reyhe der Eigenschaften des unendlichen Wesens vortrefflich wohl schickte, wenn man nur erst einigen Grund hätte, auf eine Mehrheit ewiger und verständiger Individuorum zu schliessen. Diese Schwierigkeit wird durch die Lehre von der Dreyeinigkeit abermal gehöben, weil vermöge derselben die Personen der Gottheit einander von Ewigkeit her auf das vollkommenste lieben. Noch ein anderer Umstand ist folgender. Es kommt in der Welt überaus vieles der Vernunft ganz unerklärliches vor. Gewisse allgemeine Begriffe von den Absichten der Schöpfung und Regierung der Welt lassen sich erweisen, nicht weniger als die Vollkommenheiten des göttlichen Wesens; wie im folgenden erhellen wird. Aber eine determinirte Vorstellung des Planes der Schöpfung wird dadurch nicht gefunden. Nun kan man zwar dieses von der Freyheit Gottes herleiten, daher seine frey erwählten Absichten unendlich mannichfaltig seyn können, und sich nicht errathen lassen. Aber alles, was Gott frey erwählet, ist doch seinem Wesen geziemend und gemäß, und dieses wird allemal vorausgesetzt. Läge nun der Grund der

Sechster Umstand.

Möglichkeit gewisser bestimmter freyen Entschliessungen in der innern Beschaffenheit der göttlichen Substanz, wiefern sie Substanz ist, aber auch etwas eigenes hat; und dieses würde durch erweisliche Offenbarung dergestalt bekannt gemacht, daß es in dem Plane der Schöpfung und des Weltregimentes eben das Determinirteste und Specialeste ausmachte: so dürfte man sich weit weniger wundern, warum der blossen Vernunft, ohne die Offenbarung, die Welt ein so unerklärliches Räthsel ist; und doch sähe die Vernunft eine Möglichkeit darzu a priori ein; wodurch sich das, was über und wider die Vernunft ist, deutlich unterscheidet. Nun halte man dargegen, was die heilige Schrift von dem in ihrem ganz eigenen Verstande so genannten Reiche der Himmel, oder dem Reiche Gottes, lehret; welche Lehre aber mit der Dreyeinigkeit unzertrennlich zusammenhangt: so muß diese Lehre der Vernunft erhaben, nicht aber widersinnisch, vorkommen. Diese Betrachtungen müssen also die Lehre von der Dreyeinigkeit der Vernunft nicht nur als eine leichte Möglichkeit vorstellen, sondern auch ihr dieselbe angenehm machen: welches auch unausbleiblich geschehen muß, wenn man nur erst die gegenseitigen Vorurtheile ableget, und das unvernünftige Verlangen einschränket, vermöge dessen man in Gott lauter Eigenschaften haben will, welche sich durch die blosse sich selbst gelassene

Ver-

Vernunft als nothwendig von ihm erkennen lassen, und welche wenigstens sofern uns begreifflich sind, daß man an denen uns bekannten Geschöpfen etwas ähnliches, oder eben dasselbe im geringern Grade, antrifft, oder deren Art und Weise uns gar mit einer anschauenden Erkenntniß begreifflich seyn soll. Uebrigens wird man mir die Weitläuftigkeit dieser Anmerkung zu gute halten, zu welcher ich mich durch die Wichtigkeit der Sache habe bewegen lassen. Wenn es kein Fehler ist, die geoffenbarte Theologie aus der Philosophie zu erläutern, warum soll man nicht auch diese aus iener erläutern dürfen, wo man ungezwungene Gelegenheit darzu hat?

§ 249.

Weil Gott unendlich ist: So muß ihm die Unendlichkeit sowohl in Ansehung der Existenz als des Wesens zukommen § 138. Nemlich sowohl die Abstracta seiner Existenz als seines Wesens müssen alle nur mögliche Vollkommenheit haben. Wir haben deßwegen nunmehro genauer zu bestimmen, was aus der Betrachtung eines iedweden unter beyden vor göttliche Eigenschaften herfliessen.

Einige Eigenschaften Gottes fliessen insonderheit aus der Unendlichkeit der Existenz, andere aus der Unendlichkeit des Wesens.

§ 250.

Das erste Abstractum der Existenz ist das Vbi oder der Raum im weitesten Verstande § 48. Die göttliche Substanz muß also auch in Ansehung desselben unendlich seyn, welche Eigenschaft die Unermeßlichkeit

In Ansehung der Existenz kömmt Gott erstlich die Unermeßlichkeit zu.

Was die Unermeßlichkeit Gottes ist.

Gottes (immensitas) genennet wird. Die Unermeßlichkeit Gottes ist also diejenige Eigenschaft seiner Existenz, vermöge welcher er von keinem Raume weder eingeschlossen noch ausgeschlossen werden kan, und allen nur möglichen Raum auf die allervollkommenste Art erfüllet. Vermöge dieser Eigenschaft läßt sich kein Irgendwo angeben, oder nur als möglich denken, in welchem Gott nicht schon wäre, und beständig und nothwendig wäre, ohne daß dadurch sein Wesen im geringsten zertheilet wird.

Wie sie a priori erkannt wird.

A priori erkennet man diese Eigenschaft aus dem Begriffe einer unendlichen Substanz, weil, wenn irgend ein Ort seyn könnte, wo Gott noch nicht wäre, oder wo er nicht beständig wäre, sich noch eine vollkommenere Substanz denken lassen würde.

Die Grösse der Welt erläutert dieselbe a posteriori.

A posteriori aber soll uns die ungeheure und unüberdenkliche Grösse des Weltgebäudes beständig daran erinnern, und einen recht hohen Begriff davon beybringen. Mehr hat sich, weil die Welt selbst endlich seyn muß, in den Geschöpfen davon nicht ausdrücken lassen. Man kan sich also den Begriff davon erläutern, wenn man aus der Physic und Astronomie die erschreckliche Weite der Planeten von der Sonne erlernet, welche doch gegen die Weite der Fixsterne selbst nur vor einen Punct zu rechnen ist, und wobey es hernach ferner glaublich ist, daß ein iedweder von dem ungezählten Heere der Fixsterne, wenigstens

stens die, welche wir deutlich wahrnehmen, selbst wiederum eine Sonne ist, um welche sich vermuthlich ihre Planeten herum bewegen. Noch vollkommener wird die Vorstellung von der Grösse und dem Umfange der Werke Gottes, wenn man dasjenige hinzunimmt, was die heilige Schrift vermeldet. Es machet uns nemlich dieselbe noch einen dritten Himmel bekannt, als den Ort und das Systema der allervollkommensten Offenbarung und Werke Gottes, und aus den prächtigen Ausdrückungen, welche davon gebrauchet werden, sollte man fast schliessen, daß die vor unsere Sinnen und unser Nachdenken so unermeßliche Welt gleichwohl gegen den dritten Himmel als eine Kleinigkeit anzusehen sey.

§ 251.

Ob nicht dadurch der Raum zu einem besondern Gott gleich ewigen Dinge gemacht wird.

Hierbey sind etliche Einwürfe zu beantworten. Man kan einwenden, wenn Gott in einem Raume sey: So sey ja ausser ihm noch ein nothwendiges Ding, nemlich der Raum. Es ist darauf schon § 51 geantwortet worden. Ohne ein Irgendwo läßt sich keine unendliche Substanz denken. Dahero läßt sich keine unendliche Substanz denken, wenn sie nicht nothwendig überall, d. i. in allem nur möglichen Irgendwo vorhanden ist. Der Raum ist kein vollständiges Ding, sondern ein von der Existenz der Substanzen zu abstrahirender Umstand. So wenig man den Verstand Gottes vor ein besonderes Gott gleich ewiges Ding anrechnen kan:

So

So wenig darf man auch den unendlichen Raum, darinn Gott ist, davor ausgeben. Es ist nur dieser Unterschied darbey, daß der Verstand ein Abstractum des Wesens, der Raum aber ein Abstractum der Existenz ist.

§ 252.

Ob der Raum endlich ist.

Man kan ferner denken, ob nicht der Raum, da er aus realen Theilen §167 beste=he, auch deßwegen endlich seyn müsse § 148. Daher denn eine solche Unermeßlichkeit, wie wir Gott zuschreiben, gar nicht möglich sey. Darauf antworte ich. Weil der Raum nur die Möglichkeit des Zugleichseyns der Substanzen neben einander ist § 59: So heißt ein Realtheil des Raumes nichts anders, als wo eine endliche Substanz seyn kan § 167. Und in iedweder Welt ist derjenige Theil des Raumes der kleineste Realtheil, in welchem eine solche Substanz seyn kan, welche in derselben Welt die kleinste ist. Da nun die Anzahl der endlichen Substanzen allezeit endlich ist § 148: So folgt nur so viel, daß der Raum, welchen eine Welt wirklich einnimmt, oder der körperliche Raum § 51, allezeit endlich und bestimmt sey. Hierdurch wird aber der mögliche Raum oder das Ueberall, da allenthalben ein Gott ist, nicht umgränzet. Wir können nur unserer Endlichkeit wegen das Allenthalben, in welchem Gott ist, und welches ein Abstractum der Existenz seiner Substanz ist, nicht mit einem positiven Begriffe als unendlich denken.

Woll=

Wollten wir deßwegen die Unendlichkeit desselben vor unmöglich halten: So müßten wir, indem wir die Schranken davon vor unzertrennlich hielten, nach dem Grundsatze urtheilen, daß, was sich nicht ohne einander denken lasse, auch nicht ohne einander seyn könne § 15. Da aber die Schranken nichts positives, sondern nur das Aufhören des positiven Wesens sind, welches also ein endlicher Verstand nothwendig bey allen Dingen hinzudenken muß, so oft er sich nicht an einer symbolischen Erkenntniß § 102 begnügen lassen und an seinen Begriff einen negativen Theil verknüpfen will: So kan der Grundsatz hieher nicht appliciret werden, sondern es ist nach der vierten Regel der Vorsichtigkeit zu verfahren, welche § 58 angegeben worden.

§ 253.

Endlich kan man sich den Zweifel machen, ob nicht Gott, wenn man sagt, daß er einen Raum erfülle, zu einem ausgedehnten Dinge gemacht werde, welches integralische Theile habe. Dieses leugne ich aber gar sehr. Denn redet man von der Ausdehnung im philosophischen Verstande § 108: So gehören reale Theile darzu, dergleichen in Gott nicht möglich sind § 243, und auch durch Setzung eines Raumes gar nicht gesetzet werden § 51, 117. Redet man aber von der Ausdehnung im mathematischen Verstande: So ist dieselbe zusammt den Theilen, welche man darinnen unterscheidet, keinesweges ein Abstractum von

Ob man nicht Gott eine Ausdehnung zuschreibet, wenn er in einem Raume ist?

von der göttlichen Substanz, weil man in der Mathematik die Beschaffenheit der Substanzen gar nicht mit in Betrachtung ziehet § 114. Sondern sie ist ein Abstractum von dem Raume, wiefern man sich denselben in den Gedanken besonders und ohne Absicht auf das Wesen der Substanzen, von denen er abstrahiret wird, vorstellet, und begreiffet, daß darinnen mehrere Substanzen neben einander als möglich gedacht werden können. Wir abstrahiren den Raum, wenn wir die Körper, die wir empfinden, in den Gedanken weglassen, und werden allererst durch Schlüsse versichert, daß das einfache Wesen Gottes daselbst auch sey, und durch seine Kraft mache, daß irgendwo Körper oder andere endliche Substanzen mit ihm zugleich, und neben einander sind. Wenn wir daher in dem Raume Theile unterscheiden: So sind es entweder blosse Gedankentheile, oder es sind solche Abtheilungen, in deren iedweder eine gewisse endliche Substanz ist, oder seyn kan. Hierdurch wird aber das Wesen Gottes nicht zertheilet, und wenn man es deßwegen vor zertheilet halten wollte: So müßte solches durch einen falschen Schluß geschehen, davor ich nicht könnte. Die Körper sind in dem Raume ausgedehnt. Es sind es aber nicht einmal die endlichen Geister, geschweige Gott. Ein Ganzes ist in einem Raume alsdenn ausgedehnt, wenn es eine solche Integrität hat, welche aus der Zusammennehmung vieler

Unterschied zwischen der Erfüllung des Raumes und der Ausdehnung in dem Raume.

ler trennbaren Theile erwachsen muß. Daher auch das Grundwesen und die Kraft desselben durch den Raum zerstreuet ist, weil es nemlich aus dem Grundwesen vieler kleinern Substanzen, deren iedwede ihre besondere Kraft hat, und welche in gewisser Verknüpfung stehen, erwächset. Da sich nun bey Geistern, und bey Gott vornemlich, die Sache ganz anders verhält: So wird der Raum, darinnen sie sich befinden, von denselben zwar erfüllet, aber auf eine viel vollkommenere Art, als von den Körpern, und sie sind keinesweges darinnen ausgedehnet.

§ 254.

Ferner kömt Gott in Ansehung der Existenz die Ewigkeit zu.

Ferner muß eine Substanz, deren Existenz alle nur mögliche Vollkommenheit haben soll, auch eine solche Art von Dauer haben, über welche sich keine vollkommenere denken läßt, weil die Dauer oder das Quando das andere Abstractum der Existenz ist § 54. Eine solche Dauer also muß weder Anfang noch Ende haben, und auch nicht haben können. Wir nennen dieselbe die Ewigkeit. Da nun die Ewigkeit nicht anders möglich ist, als wenn in dem Wesen derjenigen Substanz, welcher sie zukommt, keine Reyhe von Veränderungen befindlich ist, deren eine die andere hervorbrächte, sondern wenn dieselbe dergestalt alles das, was sie seyn kan, auf einmal und beständig ist, daß sie in allen Augenblicken alle höchstmögliche Vollkommenheit besitzet § 153, 156: So bestehet die Ewigkeit

Was die Ewigkeit Gottes ist.

in sich, welche wir § 124 Necessitatem independentiae genennet haben.

§ 255.

Da der erste Begriff von der Ewigkeit Gottes dieser war, daß sie die allervollkommenste Art von Dauer seyn soll: So muß man sich dieselbe auch also vorstellen, daß ihr nicht dasjenige, was der Dauer überhaupt wesentlich ist, abgesprochen wird. Die Dauer ist die Fortwährung der Existenz durch mehr als einen Augenblick. In iedweder Dauer folget also eine Reyhe von Augenblicken auf einander. Wenn nun diese Reyhe weder Anfang noch Ende hat, oder haben kan, und das fortdaurende Ding auch in keinem Augenblicke eine Veränderung seiner Vollkommenheit leiden kan: So hat die Dauer so viel Vollkommenheit, daß sich über dieselbe keine grössere denken läßt. Hingegen gienge man zu weit, wenn man in der Ewigkeit Gottes auch alle Succeßion überhaupt, nemlich alle Succeßion des Quando, oder der Zeit in dem weitesten Verstande, verneinen wollte. Denn hierdurch würde die Ewigkeit Gottes nicht etwan die vollkommenste Art von Dauer werden; sondern das Wesen der Dauer würde ihr überhaupt zuzukommen aufhören, ohne welches sich doch schlechterdings keine Substanz denken läßt, indem sie sonsten niemals seyn, d. i. gar nicht seyn würde. Man muß nicht die Succeßion der Veränderungen, und die Succeßion der Augenblicke der Zeit im

Ob in der Ewigkeit Gottes eine Succeßion von auf einander folgenden Augenblicken ist?

ter einander, d. i. eine Reyhe von auf einander folgenden Augenblicken, abstrahiret werden kan. Wir können uns nur die Unendlichkeit der göttlichen Dauer eben so wenig, als die Unendlichkeit irgend einer andern von seinen Eigenschaften, in einem positiven Begriffe ganz vorstellen; sondern können unserer Endlichkeit wegen keinen andern als einen conceptum positiuo-negatiuum davon haben. Dieses ist es ohne Zweifel, was diejenigen Gelehrten wahrgenommen haben, welche sagen, daß die Ewigkeit Gottes und eine ewige Zeit, nemlich wenn man die Zeit im engern Verstande nimmt, nicht einerley wären. Die ewige Zeit ist nur widersprechend und ungereimt, und der Zeit im engern Verstande kan keine andere als eine infinitas progressiua zukommen § 152. Nemlich die Vollkommenheit Gottes bleibt in seiner Ewigkeit beständig ganz einerley. In der Zeit im engern Verstande aber müßten beständige Reyhen von vollständigen Dingen, oder von eingeschränkten Zuständen derselben, abwechseln. Was bisher aus der Natur der Zeit a priori dargethan worden, kan man auch durch mancherley Beweise a posteriori erhärten. Gesetzt, in der Ewigkeit Gottes wäre keine Succeßion von Augenblicken, d. i. von Theilen einer möglichen Zeit, welche wir in Gedanken unterscheiden können: So müßte sie, dafern sie doch ein wirkliches Quando bleiben soll, nur ein einziger Au-

Wie die Ewigkeit Gottes, und eine ewige Zeit unterschieden seyn müßten.

Beweise der Succeßion der Augenblicke in der Ewigkeit a posteriori.

genblick seyn. Daraus folgen aber Widersprüche, welche schon § 55 gezeiget worden. Ich setze zu denselben nur noch dieses hinzu, daß sodann die Action Gottes, wodurch er der Welt ihren Ursprung gegeben, ferner das Daseyn der Welt, die ganze Fortdauer derselben, und, dafern er sie wiederum vernichten wollte, auch das Ende derselben, in einerley und in eben denselben Augenblick fiele, welches alles widersprechend ist. Es ist wahr, daß uns in der Betrachtung der Eigenschaften der göttlichen Existenz unsere Endlichkeit fast noch mehr, als in der Betrachtung der Eigenschaften seines Wesens, in die Augen fällt, und zwar dergestalt, daß uns beym Nachsinnen derselben beynahe angst und bange wird. Wir können doch aber nicht gegen den Strohm schwimmen, und müssen eingedenk seyn, daß wir alsdenn, wo sich nicht ausweichen läßt, und wo wir entweder etwas unbegreiffliches oder etwas widersprechendes annehmen müßten, das Unbegreiffliche mit völliger Gewißheit vor wahr erkennen müssen.

Grösse der Unbegreifflichkeit der Ewigkeit.

§ 256.

Eigenschaften Gottes in Ansehung seines Wesens.

Nunmehro wollen wir das göttliche Wesen insonderheit zu betrachten vornehmen, wiefern wir dasselbe der Existenz entgegen setzen § 17, und die Eigenschaften desselben untersuchen. Wir werden, ehe wir dasselbe zergliedern, auf etliche allgemeine Eigenschaften geführet werden, und hernach bey

der

der Zergliederung auch andere noch mehr bestimmte antreffen.

§ 257.

Weil Gott in Ansehung seines Wesens eben so unendlich seyn muß, als er es in Ansehung der Existenz ist § 138: So muß auch seine Kraft unendlich seyn. Die Unendlichkeit derselben wird a posteriori durch die unbeschreibliche Menge und Mannichfaltigkeit der Werke Gottes in der Welt ausgedrückt und abgebildet, welche so groß ist, daß dasjenige, was wir davon zu erkennen vermögend sind, gegen das, was uns nicht bekannt werden kan, nicht zu rechnen ist. Indem ich dieses sage: So muß ich sogleich vor einem falschen Schlusse der Atheisten warnen, welchen sie hieraus ziehen wollen. Sie meynen nemlich, daß wir auch von den Eigenschaften Gottes nichts gewisses entdecken könnten, oder auch wohl überhaupt nichts gewisses wissen könnten, weil wir nur einen sehr kleinen Theil der Welt übersähen. Es folget aber nur so viel daraus, daß wir von dem unbekannten Theile der Welt diejenigen Bestimmungen nicht sagen können, welche sich nicht aus denen bekannten durch solche Schlüsse, die auf die allgemeine Kennzeichen der Wahrheit § 14, 15, 58, gebauet sind, entdecken lassen. Was aber durch richtige Schlüsse an bekannte Wahrheiten verknüpft ist, das ist und bleibet auch selbst wahr. Man kan aus einem wahren Satze schon vieles schliessen,

Die Kraft Gottes ist unendlich.

Wie die Unendlichkeit derselben durch die Werke Gottes a posteriori ausgedrückt ist.

Ob man der Unendlichkeit wegen von dem Wesen Gottes nichts gewisses wissen kan.

auf alle nur mögliche Art geschehen können; welche nur überhaupt einer Substanz als möglich zugeschrieben werden können, ohne dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit zu widersprechen. Demnach ist nicht nur die Substanz, sondern auch das Wesen Gottes auf die allervollkommenste Art einfach § 39, 107.

Das Wesen Gottes ist einfach.

§ 249.

Ob aber gleich in Gott nicht mehr als eine Kraft seyn kan: So sind doch deswegen wohl die Actionen § 64, 79 der unendlichen Kraft Gottes unter einander selbst unterschieden. Denn erstlich wäre sie sonsten keine unendliche Kraft. Denn es liesse sich eine vollkommenere denken, nemlich eine solche, welche zu mehr als einerley Action zureichend wäre. Ferner könnte auch sonst kein Unterscheid in den Wirkungen entstehen. Denn sobald eine zureichende Ursache in einer wirklichen und zureichenden Action oder Anwendung ihrer Kraft zu einem Effecte gesetzet wird: So muß der Effect entstehen § 31. Da nun alle Umstände eines Effectes ihre zureichende Ursache haben müssen: So ist in den Effecten einer wirkenden Ursache kein anderer Unterscheid möglich, als wenn sie auf unterschiedene Art agiren kan und wirklich agiret. Sollen die Effecte der Direction und dem Grade nach unterschieden seyn: So muß die Ursache die Richtung ihrer Action und den Grad dersel-

Die Actionen der unendlichen Kraft sind unter einander selbst unterschieden.

sen Gottes, und mithin auch alle übrige Eigenschaften desselben, setzen müsse.

§ 261.

Die Unendlichkeit des göttlichen Wesens erfordert ferner, daß weder eine Reyhe von Veränderungen, die zu seinem Wesen gehören, noch auch überhaupt eine Reyhe von Veränderungen, die sich als Ursachen und Wirkungen verhalten, in ihm befindlich oder möglich sey § 153. Mithin sind alle Actionen desselben lauter erste Actionen oder Grundthätigkeiten § 154.

In dem Wesen Gottes sind keine Veränderungen.

Alle Actionen Gottes sind actiones primae.

§ 262.

Die Actionen Gottes aber müssen überhaupt von zweyerley Art seyn § 82, 83. Einige müssen beständig und nothwendig geschehen. Denn sonst wäre Gott kein in ihm thätiges Wesen, und also sehr unvollkommen. Diese Actionen machen eben das ewige thätige Wesen Gottes aus, und weiter gehören auch keine zu dem Wesen Gottes, als diese. Da nun das Wesen Gottes unendlich ist: So müssen sie weder vermehrt noch vermindert werden können. Mithin sind auch schon alle nur mögliche Actionen darunter begriffen, welche ihrer Natur nach so beschaffen sind, daß sie zur Vollkommenheit gehören und beständig geschehen können. Ausser diesen aber muß noch eine andere Art von Actionen in Gott möglich seyn, nemlich solche, die er thun und lassen, anfangen und auch wieder endigen kan.

Die Actionen Gottes sind entweder solche, die beständig geschehen,

oder solche, die er anfangen und wiederum endigen kan,

fangen oder aufhören kan: So würde man ihm hiermit keine Vollkommenheit, sondern die gröste Unvollkommenheit beylegen. Man wird hierinnen keine Schwierigkeit finden, wenn man nur wohl erwäget, daß Kraft und Action nicht einerley sey, und daß nicht iedwede Action zum Wesen oder zu der wesentlichen Vollkommenheit einer thätigen Substanz gehören müsse.

§ 263.

Die Actionen Gottes sind immanentes oder transeuntes.

Aus einem andern Grunde kan man die göttlichen Actionen in *Actiones immanentes & transeuntes*, eintheilen. *Actio immanens* heißt eine solche, welche bloß zu dem innerlichen Zustande des thätigen Wesens Gottes gehöret. Wenn nun aber eine Action Gottes darzu nicht mit gehöret: So muß sie entweder ausser Gott eine noch nicht existirende Substanz, oder eine Veränderung in dem Zustande schon existirender Substanzen hervorbringen, und alsdenn heißt sie transiens. Es sind also die actiones transeuntes zweyerley. Sie haben entweder ein vorher schon daseyendes Object, oder sie haben keines, sondern bringen das Ding allererst hervor § 144, 145. Die Vernunft kan von keinen andern Actionen Gottes etwas wissen, welche zu der Gattung dererjenigen gehörten, welche er nicht beständig thut, sondern anfangen und endigen kan, wenigstens siehet sie keinen Zweck davon, ohne nur wenn es actiones transeuntes sind. Daher kan man die actiones

innerliche oder äusser-

imma-

gerechtfertiget werden. Weil nun Gott vermöge seiner unendlichen Kraft auf alle nur zugleich mögliche Weise in ihm selbst thätig, und hiernächst auch auf unzehlige Art ausser sich zu wirken geschickt ist: So kommt Gott das Leben nothwendig und beständig und in dem allervollkommensten Verstande zu; Gleichwie er auch die einzige Quelle alles Lebens ist.

§ 266.

Um nun die unterschiedenen Arten der wirklichen und möglichen Thätigkeit Gottes zu bestimmen, dürfen wir nur auf die Thätigkeit der Creaturen Achtung geben, und via eminentiae § 238 diejenigen Gott zueignen, von welchen sich alles, was eine Endlichkeit mit sich bringet, absondern läßt. In der Welt treffen wir nicht mehr als drey Hauptarten von Actionen an, nemlich, denken, wollen und bewegen. Nun kan Gott seiner Unendlichkeit wegen sich selbst nicht bewegen, und die Kraft sich selbst zu bewegen setzet die Endlichkeit der agirenden Substanz voraus. Denn soll sie der äusserlichen Bewegung fähig seyn: So muß sie an einen Ort kommen, an welchem sie zuvor nicht war. Folglich kan sie nicht unermeßlich seyn. Gott aber ist unermeßlich, § 250. Soll aber eine Substanz der innerlichen Bewegung fähig seyn: So muß sie aus realen Theilen bestehen, die sich verschieben lassen. Gott aber ist einfach, § 243. Folglich bleiben vor das Wesen Gottes

Gott ist ein Geist.

verständigen, der ist ein wirklicher Atheiste, und behält nichts, als das blosse Wort Gott, übrig. Ferner erkennen wir den göttlichen Verstand via eminentiae et causalitatis § 238, weil er uns einen Verstand gegeben hat. Gesetzt, Gott hätte keinen Verstand: So könnte er auch keinen Willen haben, weil der Wille den Verstand voraussetzet. Mithin könnte er nichts haben, als die Kraft sich selbst und andere Dinge zu bewegen, und wäre also Materie. Nun will ich ietzo anderer Widersprüche, welche hiermit angenommen werden, nicht gedenken. Ich will nur also fortschliessen: Wenn in Gott nichts als bewegende Kraft wäre, und er hätte uns doch einen Verstand gegeben: So wäre in der Wirkung mehr als in der Ursache, d. i. in der Wirkung wäre etwas, worzu in der Ursache keine Kraft läge § 78, weil das Denken weder selbst eine Bewegung, noch durch Bewegung möglich ist, welches an seinem Orte weiter ausgeführet werden soll. Hieraus folget demnach, was ich erweisen wollte, nemlich daß in Gott anderer Gestalt keine Kraft sey, uns einen Verstand zu geben, als wenn er selbst Verstand hat. Noch ferner werden wir von dem göttlichen Verstande a posteriori durch die ordentliche und regelmäßige Einrichtung der Welt § 221:225, überführet, welche auch am geschicktesten ist, uns an dieser wichtigen Wahrheit beständig zu erinnern.

§ 268.

nicht unter das Etwas. Die Meynung ist aber auch nur, Gott könne das Unmögliche niemals vor möglich, und das Falsche vor wahr halten, oder umgekehrt, und in der Reyhe der möglichen oder wirklichen Dinge fehle ihm keines, welches er nicht erkennete. Hingegen muß Gott wohl wissen, welche Verbindungen von Begriffen unmöglich sind, ob es wohl uns wegen der Dunkelheit unserer Erkenntniß bisweilen vorkommen kan, als ob sie möglich wären. Wenn wir aber etwas vor unmöglich halten, und dabey völlig versichert seyn wollen, daß es auch in dem göttlichen Verstande schlechterdings unmöglich sey: So muß es sich selbst oder den göttlichen Eigenschaften widersprechen § 58. Was die andere Eigenschaft anbetrifft, welche wir zu der Unendlichkeit des Verstandes erfordert haben, nemlich daß er auch alles auf eine solche Art erkennen müsse, welche keine Endlichkeit mit sich bringet: So begreiffet dieselbe folgende drey Stücke in sich: 1) Der göttliche Verstand muß beständig gleich viel und mit einerley Grade der Deutlichkeit denken. Denn die Abwechselung der Schranken wäre eine Unvollkommenheit. 2) Gott ist keiner Empfindung fähig, wiefern wir zu einer Empfindung erfordern, daß die Gedanke von einem gegenwärtigen Dinge in dem denkenden Geiste durch eine äusserliche Ursache veranlasset werde. Denn das Unendliche kan

Er muß es auf eine solche Art erkennen, welche keine Endlichkeit mit sich bringet, beständig mit einerley Deutlichkeit,

ohne Empfindung,

§ 270.

Die Mannichfaltigkeit der Objecte, welche demnach in dem göttlichen Verstande vorgestellet werden, und die Nothwendigkeit ihrer Unterscheidung hat Gelegenheit gegeben, daß die Allwissenheit Gottes in Absicht auf unterschiedene Objecte unterschiedene Namen bekommen hat. Gesetzt Gott hätte keine Welt erschaffen, so wäre doch er selbst. Und dasjenige, was einmal möglich ist, wäre dem ungeachtet möglich. Die Erkenntniß hievon nennet man die natürliche Erkenntniß des göttlichen Verstandes: *Scientiam Dei naturalem*: Worunter demnach derjenige Theil der Allwissenheit Gottes zu verstehen ist, vermöge dessen er sich selbst und das Mögliche erkennet; oder welches gleich viel ist, vermöge welcher er solche Objecte erkennet, welche die Existenz der Welt noch nicht erfordern oder voraussetzen, deren Objecte also entweder Gott selbst, oder doch so nothwendig, als die Natur Gottes selbst sind, wiefern sie es sind. Sobald man ferner setzet, daß eine Welt ist, so geschehen darinnen gewisse Dinge wirklich, andere aber würden unter gewissen Bedingungen geschehen, welche Bedingungen von dem freyen Willen gewisser endlichen Geister dergestalt abhiengen, daß ihnen ein gewisses Thun und Lassen, vollkommen möglich war, welches aber nur von ihnen willkührlich nicht erfüllet worden. Was unter keine von diesen zwey Gattun-

Eintheilung der Erkenntniß der Allwissenheit Gottes.

Scientia Dei naturalis.

124, glauben; ingleichen weil einige, um diesen auszuweichen, Gott die mittlere Erkenntniß lieber abgesprochen haben, welcher letztere Irrthum zwar in die Moralität der menschlichen Handlungen keinen so schädlichen Einfluß hat als der erstere, iedoch aber deßwegen ein wirklicher Irrthum ist, weil man dem unendlichen Verstande Gottes alsdenn nicht alle Vollkommenheit zuschreibet, welche sich ohne Widerspruch denken läßt, dabey man sich auch keiner Schwierigkeit überhebet. Man giebt auch der Erkenntniß Gottes noch einen andern Namen, wiefern sie sich auf zukünftige Dinge erstrecket, und nennet sie die Vorhersehung (*Praescientiam*) welche demnach einen Theil von der scientia visionis und media unter sich begreiffet.

Die Vorhersehung Gottes.

§ 271.

Es ist hierbey die Frage aufgeworfen worden, wie Gott die freyen Thaten der Geister vorher wissen könne? Die Schwierigkeiten dabey sind folgende. Freye Thaten sind solche, welche von Grundthätigkeiten herkommen, welche keinen determinirenden Grund, sondern nur in der Kraft der wirkenden Substanz eine zureichende Ursache haben, § 83. Daher scheinet es, als ob sie nicht eher gewiß wären, als bis sie geschehen. Nun ist alle Erkenntniß Gottes gewiß, weil der Mangel einer Gewißheit eine Unvollkommenheit wäre. Demnach scheinet es, als ob die Vorherwissung dieser Thaten

Wie Gott die freyen Thaten vorher wissen könne. Zweyerley Schwierigkeit bey dieser Frage.

alle Thaten der Menschen sicher voraussagen. Hiermit heben sie zwar die freyen Thaten wirklich auf, und setzen davor überall eine necessitatem consecutionis § 124, und zwar nicht einmal eine hypothetische, sondern eine wirklich absolute, nur daß sie nicht unmittelbar, sondern mittelbar ist, § 125, 126. Um aber das Wort Freyheit dennoch gebrauchen zu können, verändern sie den Begriff davon, und geben ihm eine Bedeutung, welche mit ihren Grundsätzen bestehen kan. Die gewöhnliche psychologische Bedeutung aber des Wortes Freyheit halten sie unter andern der angeführten Ursachen wegen vor irrig, und glauben berechtiget zu seyn, eine solche Verbesserung derselben zu machen, wie sie ihnen gut dünket, und die gemachte Veränderung so gut als möglich vor denenjenigen zu leugnen und zu verhelen, welche damit nicht zufrieden seyn würden. Andere hingegen halten vor rathsamer, zwar wirklich freye Thaten zuzugeben, weil sie wohl sehen, daß ohne dieselben die Moralität der Handlungen nicht bestehen kan. Hingegen gestehen sie Gott keine Vorhersehung wirklich freyer Thaten zu. Und wo er menschliche Thaten vorhersage: So meynen sie, daß es keine wirklich freyen sind, sondern solche, zu denen schon determinirende Gründe vorhanden sind, oder zu denen er die determinirenden Gründe bey der Regierung der Welt zuzulassen, oder hervorzubringen beschlossen, hat.

Andere sprechen Gott die Vorhersehung der wahrhaftig freyen Thaten ab.

nach eher, als das andere, mit Grunde gesetzet werden soll: So muß der Begriff des einen den Begriff des andern in sich schliessen und voraussetzen. So sagen wir z. E. die Erkenntniß Gottes ist der Natur nach, obwohl nicht der Zeit nach, eher als seine Rathsschlüsse. Hier aber ist eben die Frage davon, ob die Erkenntniß aller zukünftigen Thaten eine Einsicht in gewisse determinirende Gründe zu denselben voraussetze. Denn es kan solches Vorgeben nicht anders, als unter der Bedingung, statt finden, dafern es keine Freyheit giebt, sondern alles, was geschieht, unausbleiblich determinirt ist. Dieses letztere aber nimmt man ohne allen Beweis an, aus blossem Irrthume, und so vielen richtigen Beweisen zuwider, und es wird dadurch nicht wahr oder bewiesen, daß man den Irrthum in einen be[illegible]g veränderten Satz vom zureichenden Grunde mit hinein geflicket, und dadurch bisher den wahren Satz des zureichenden Grundes verunzieret und verfälschet hat. Ferner gewinnet man auch dadurch nichts, wenn man setzet, daß Gott die freyen Thaten nicht eher wisse, als bis sie geschehen, oder bis er determinirende Gründe darzu erkannt oder beschlossen hat. Denn in Ansehung des letztern Umstandes ist das vorige zu wiederholen, weil man hiermit Gott ebenfalls zuschreibt, daß er Schlüsse mache, und durch Schlüsse erkenne. In Ansehung des erstern Umstandes aber ist zu

Anderer Grund.

minirende Grund allemal zugleich ein Idealgrund a priori ist § 86. Allein es folget nicht, daß ohne Erkenntniß der Nothwendigkeit, welche etwas in der Sache ist, auch keine Gewißheit, welche etwas im Verstande ist, möglich sey. Es folget nicht einmal von dem menschlichen Verstande, daß er etwas nicht anders als gewiß wissen könne, als durch die Erkenntniß der Nothwendigkeit der Sache, oder wenn ich dieses Wort nicht brauchen soll, durch die Erkenntniß der determinirenden Gründe einer Sache. Denn wer würde z. E. leugnen, daß ich gewiß wüßte, daß ein Kayser Augustus gewesen sey. Es wäre aber lächerlich zu sagen, daß ich die Nothwendigkeit von der Existenz des Kaysers August einsähe, oder daß ich diese Gewißheit aus der Einsicht in die determinirenden Gründe seiner Existenz erlanget hätte. Hiermit will ich so viel gesagt haben, daß man sich ohne einen Hochmuth nicht zutrauen dürfe, die Art und Weise auszumachen, wodurch der göttliche Verstand etwas mit Gewißheit erkennet, oder vorzugeben, daß ohne die Nothwendigkeit der Sache, welche aus ihren determinirenden Gründen erwächst, in dem göttlichen Verstande keine Gewißheit möglich sey. Ferner ist es auch vergeblich zu besorgen, daß die göttliche Vorhersehung beschämet werden könne, wenn wahrhaftig freye Thaten geschehen, indem der Mensch vermöge seiner Freyheit das Gegentheil des Vorher-

Die Vorhersehung kan Gott nicht trügen, weil er sich der Vorhersagung nach

Gott deßwegen vorhersagen, weil, ob sie wohl wahrhaftig frey, d. i. nicht determinirt sind, Gott dennoch dieses vorher weiß, daß der Mensch seine Kraft nicht zur Vollbringung des Gegentheils, sondern zur Vollstreckung der That dennoch anwenden werde.

§ 273.

Allein der Wahrheit nach ist die Frage von der göttlichen Vorsehung freyer Thaten also zu beantworten. Da die göttliche Erkenntniß weder zu- noch abnehmen kan, und auch deßwegen weder der Empfindung noch der Schlüsse fähig ist; gleichwohl aber sich auf alles mögliche erstrecken soll: So muß ihr auch die Vorhersehung der freyen Thaten zugestanden werden, weil dieselben mit unter die möglichen Dinge gehören, und weil man sonst dem unendlichen Wesen eine mögliche Vollkommenheit absprechen würde, wodurch die höchstmögliche Vollkommenheit und also auch die Unendlichkeit geleugnet würde § 136. Daran ist nichts gelegen, ob wir die innere Art und Weise, wie es damit zugehet, verstehen oder nicht. Man kan vielmehr umgekehrt sagen, daß diejenige Art der Erkenntniß, welche wir deutlich begreiffen, diejenige nicht seyn könne, welche in dem göttlichen Verstande wirklich vorhanden ist, weil uns die innere Beschaffenheit des göttlichen Wesens wenigstens ietzo, da wir nur eine symbolische Erkenntniß von ihm aus seinen Werken haben, nothwendig unbegreifflich

Die Vorhersehung der freyen Thaten kömmt Gott wirklich zu, sie ist aber unbegreifflich.

lich seyn muß § 241. Wenn wir sagen, daß Gott nur die möglichen Vollkommenheiten zukommen: So ist solches nicht von der determinirten oder positiven, sondern von der undeterminirten oder negativen Möglichkeit zu verstehen § 56. Wir schrieben ja sonst Gott nicht so viel Kraft und Vollkommenheit zu, als wir im menschlichen Leben einem berühmten Künstler, oder als wir den Elementen und natürlichen Körpern zugestehen. Denn wem ist nicht bekannt, daß wir das meiste, was wir ihnen als möglich zuschreiben, ihnen nicht wegen einer determinirten, sondern wegen der undeterminirten Möglichkeit als möglich zuerkennen. Wenn wir derowegen Gott, wegen der ermangelnden Einsicht in die determinirte Möglichkeit einer Action oder Wirkung, dieselbe als unmöglich absprechen: So handeln wir wider die vernünftigen Kennzeichen des Unmöglichen § 58.

§ 274.

Ob Gott vielleicht manche Dinge mit Fleiß nicht wissen wolle.

Wider die wirkliche Vorstellung aller Dinge in dem göttlichen Verstande ist auch eingewandt worden, ob nicht Gott vielleicht manche Dinge mit Fleiß nicht wissen wolle? Hierauf antworte ich, wenn Gott manche Dinge mit Fleiß nicht wissen wollte, so müßte er sie doch von denenjenigen absondern, die er wissen wollte, mithin müßte er sie erst denken, und also wüßte er sie ja. Es gehet wohl bey Menschen an, daß sie etwas nicht wissen wollen. Denn es heißt alsdenn so viel, als;

sie

sie wollen der concreten oder der undeterminirten Idee, welche sie von einer Sache haben, nicht weiter nachsinnen, um sie distincter und vollständiger, aber durch Einziehung mehrerer Erkundigung determinirter zu machen, oder sie vermeiden die Empfindung gewisser Sachen, oder suchen sie nicht. Dieses findet aber bey demjenigen Verstande nicht statt, welcher alles was er denket, vollkommen deutlich und mit völliger Determination denket, welcher auch die Erkenntniß von sich selbst hat, und sie weder zu erlangen braucht, noch Mittel sie zu erlangen vermeiden kan. Wenn über dieses einige sich einbilden, als ob die Vorstellung aller Kleinigkeiten in dem göttlichen Verstande Gott unanständig wäre, oder ihm beschwerlich seyn würde: So ist solches eine Schwachheit, darauf zu antworten nicht nöthig ist. Solche Leute haben keinen Begriff davon, was ein unendlicher Verstand sagen will, bedenken auch nicht, daß der Schöpfer aller Dinge auch alle seine Geschöpfe wissen müsse, und daß in Ansehung des Beherrschers und Richters aller Dinge keine Begebenheit verdiene, eine unanständige Kleinigkeit zu heissen.

Ob es Gott unanständig oder beschwerlich ist, sich alle Kleinigkeiten vorzustellen.

§ 275.

Die andere Haupteigenschaft des göttlichen Wesens ist der Wille, bey welchem gar viele merkwürdige Eigenschaften zu unterscheiden vorkommen. Der Wille, wiefern er nicht vor die gewollte Sache, sondern vor die

Die andere Haupteigenschaft des göttlichen Wesens ist der Wille.

Kraft

nöthigen Vorsichtigkeit alle Endlichkeit und Unvollkommenheit absondern läßt: So müssen dieselben auch Gott, welcher seiner Unendlichkeit wegen alle mögliche Vollkommenheit haben soll, ganz nothwendig zukommen. Und auf diesem Wege werden sich auch die Eigenschaften des göttlichen Willens leicht, deutlich, und ungezwungen aus einander setzen lassen. Wir haben also in dem göttlichen Willen zweyerley zu unterscheiden. Erstlich das nothwendige und beständige Wollen desselben, welches in actionibus immanentibus § 263 bestehet. Man kan diejenigen Eigenschaften, darinnen man sich die allgemeinsten Classen desselben vorstellet, die göttlichen Grundverlangen, oder wenn das Wort nicht anstößig ist, die göttlichen Grundbegierden, oder Triebe, nennen. Ferner haben wir darinnen das freye Wollen, und die darzu in dem Wesen Gottes beständig fortdaurende vollkommene Möglichkeit zu bemerken, welche die Freyheit des göttlichen Willens genennet wird. Man sieht aber keinen Grund, andere freye Thätigkeiten in Gott zu statuiren, als solche, welche actiones transeuntes sind, und wodurch entweder etwas hervorgebracht, oder der Zustand eines schon existirenden Dinges verändert wird § 263.

Die Grundverlangen des göttlichen Willens.

Die Freyheit.

§ 277.

In der Thelematologie ist erwiesen, daß die Grundbegierden des menschlichen Willens

Es sind zwey Grundverlangen des

schaften des göttlichen Willens, welche in einem beständigen innerlich thätigen Wollen bestehen, und welche man also Grundbegierden oder Grundverlangen desselben nennen kan, ist das Verlangen nach Vollkommenheit. Der Beweis desselben kan sogleich a priori aus dem Begriffe der Unendlichkeit hergenommen werden. Denn weil das Wollen der Vollkommenheit an einem Geiste nothwendig auch eine Vollkommenheit, ja die wichtigste unter allen ist: So muß solches Gott nothwendig zukommen. A posteriori wird diese Eigenschaft Gottes durch alle die Vollkommenheit bewiesen und erläutert, welche wir in der Einrichtung der Welt wahrnehmen, aus welcher sich auch vor die specialern Eigenschaften, die aus der göttlichen Vollkommenheitsbegierde herfliessen, noch besondere Beweise werden hernehmen lassen. Indem wir Gott eine Begierde der Vollkommenheit zuschreiben: So ist zu erinnern, daß der Begriff einer Begierde an sich gar nicht etwan einen Mangel oder Dürftigkeit einführet. Unter einer Begierde wird nichts anders als eine Art von Wollen angezeiget. Das aber ist dem Wollen zufällig, ob es auf ein schon gegenwärtiges oder künftiges Object gehet. Das Wollen einer Begierde ist von andern Arten des Wollens nur dadurch unterschieden, daß es in dem wollenden Geiste beständig fortdauret, und nicht willkührlich bald angefangen, bald aber wiederum unterlassen wird.

nach Vollkommenheit, als des ersten Grundverlangens des göttlichen Willens.

Der Begriff einer Begierde bringet nicht nothwendig eine Dürftigkeit mit sich.

stand von derjenigen freyen Thätigkeit Gottes, wodurch er dieselbigen schaffet, erhält und gegen sie wirket. Es ist also etwas, darzu er sich selbst, noch ausser dem vorigen, willkührlich determiniren will. Weil es etwas ganz Thätiges ist: So kan auch daher, wenn in den Geschöpfen Gottes Unvollkommenheit entstehet, und sie seinen Willen nicht erfüllen, dennoch in ihm kein Schmerz, sondern ein blosses Mißfallen, entstehen. Denn aller Schmerz muß durch ein Leiden, oder durch die Empfindung einer Dürftigkeit, entspringen, welches beydes in Gott nicht statt findet. Weil auch das Wohlgefallen Gottes an seinen Geschöpfen nicht mit zu seinem Wesen gehöret: So wird dadurch auch seine Seligkeit nicht vollkommener gemacht, sondern das Wohlgefallen des göttlichen Willens wird dadurch willkührlich ausser seinem ewigen und nothwendigen Objecte auch noch auf zufällige Objecte gerichtet. So oft hingegen ein Vergnügen die Vollkommenheit der Glückseligkeit eines Geistes vermehret: So muß der Geist dadurch etwas erlangen, bey dessen Abwesenheit der Zustand seiner wesentlichen Begierden einigen Mangel gelitten haben, und unvollkommener gewesen seyn würde. Es findet also die Vermehrung der Glückseligkeit nur bey solchen Geistern statt, deren Triebe vermöge ihres Wesens dergestalt auf etwas äusserliches gehen, daß sie nicht in ihnen selbst schon alle mögliche Vollkommenheit besitzen.

Geschöpfen nicht zu verwirren.

In Gott ist kein Schmerz, sondern nur ein Mißfallen möglich.

Durch das Wohlgefallen an den Geschöpfen wird die Glückseligkeit Gottes nicht vermehret.

knüpfung des Ganzen und ein solcher Lauf der Natur bewirket wird, welcher den Reichthum und die Unendlichkeit der Eigenschaften Gottes in einer bewunderns-würdigen Grösse und Vortrefflichkeit abbildet. Ich habe vorhin mit gutem Bedachte gesaget, daß das göttliche Wollen der Vollkommenheit erfordere, daß nicht nur in Absicht auf die zugleichseyenden Dinge und auf künftige Folgen nichts ganz vergeblich seyn dürfe, sondern auch, daß nichts in Absicht auf Gott selbst vergeblich sey. Dieses ist dadurch möglich, wenn er 1) die Welt also einrichtet, daß durch die Thätigkeiten der Creaturen in sofern, wiefern sie nicht von seiner eigenen Schöpfung und Bestimmung abhangen, gewisse Verhältnisse gegen ihn möglich werden, welche mit seinen Eigenschaften übereinstimmen. Dieses geschieht, wenn freye Geschöpfe in der Welt sind. Denn die Anwendung und Richtung der Freyheit hanget nicht ihrer Wirklichkeit, sondern nur ihrer Möglichkeit nach, von Gott ab § 83. Und ferner 2) wenn die Verknüpfung aller andern nicht freyen Geschöpfe dahin abzielet, daß sie in die Möglichkeit und Folgen freyer Thaten einen Einfluß haben soll. Verführe Gott anders, so wäre in Ansehung seiner das ganze Werk der Schöpfung vergeblich. Denn alles, was nicht frey ist, oder mittelbar von freyen Thaten der Geschöpfe abhan-

Wodurch es möglich ist, daß die Dinge in Absicht auf Gott selbst nicht vergeblich sind.

Ohne freye Geschöpfe wäre das ganze Werk der Schöpfung vergeblich.

zuletzt alles gewisser massen auf dieselben beziehet, auf Seiten Gottes gar kein Zweck der Schöpfung der Welt möglich. Das Daseyn und Nichtseyn der Welt müßte Gott völlig gleich gelten weil das erstere nicht nur der Vollkommenheit des göttlichen Verstandes und Willens gleich gülte, sondern auch in den Verhältnissen der möglichen Dinge gegen Gott nichts neues entstünde. Da es nun unstreitig eine grössere Vollkommenheit ist, wenn ein Geist, welcher machen kan, daß seine Thaten auch in Ansehung seiner selbst nicht vergeblich sind, dieselbigen auch also einrichtet; und wir aber gezeigt haben, daß Gott solches, seiner unendlichen Seligkeit ungeachtet, doch noch möglich sey: So schreibet man Gott nicht die höchstmögliche Vollkommenheit zu, wenn man vorgiebt, daß Gott irgend etwas thue, das auch nur in Ansehung seiner vergeblich ist. Da nun Gott seiner Unendlichkeit wegen die höchstmögliche Vollkommenheit nothwendig zukommt § 136: So kommt ihm auch dieses Wollen nothwendig zu, daß in allen seinen Handlungen nichts weder überhaupt noch in Ansehung seiner selbst vergeblich sey. Das Daseyn der Freyheit in dem menschlichen Willen lehret es auch sogleich a posteriori, und ehe man den Grund davon aus der göttlichen Vollkommenheit deutlich machet, daß der Endzweck Gottes bey der Schöpfung der Welt etwas seyn muß, was auf willkührlichen Thun und

Wie solches a posteriori erhellet.

derfahre, was in Absicht auf dieselbigen Zwecke, bey dem gesetzten Zustande und bey der gesetzten Verknüpfung der Dinge, den Regeln der Vollkommenheit gemäß ist. Es darf alsdenn nichts geschehen, als was mit denenselben festgesetzten Endzwecken übereinstimmet. Die Uebereinstimmung kan entweder eine positive seyn, wenn nemlich die Endzwecke dadurch, als durch ein Mittel befördert werden; oder wenn ein gewisses Verfahren ein unvermeidlicher Nebenumstand oder Folge von dem Bestreben nach denselben Endzwecken ist: oder es kan eine negative Uebereinstimmung seyn, wenn nemlich denen gesetzten Endzwecken durch gewisse Begebenheiten nur nicht widerstritten wird.

Auf wie vielerley Art etwas mit dem Wesen der Dinge übereinstimmen kan.

§ 283.

Wo und wiefern demnach Gott selbst etwas, entweder unmittelbar thut, oder physicalisch determiniret, da beobachtet er dasjenige, was den Regeln der wesentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß ist. Es folget aber aus dem nothwendigen Wollen der Vollkommenheit in Gott auch noch mehreres. Bey wem das Wollen der wesentlichen Vollkommenheit der Dinge nothwendig und in dem vollkommensten Grade ist, derselbe muß sie überall wollen. Denn die Liebe der wesentlichen Vollkommenheit ist allemal selbst eine Vollkommenheit, ja sie ist die größte Vollkommenheit. Mithin muß sie dem unendli-

Gott will die Uebereinstimmung mit der Vollkommenheit auch in denen freyen Thaten der Geschöpfe.

muß also nothwendig wollen, daß die vernünftigen und freyen Geschöpfe ihre Dependenz von ihm erkennen, und derselben stets gemäß handeln sollen. Sie handeln ihr aber alsdenn gemäß, wenn sie die Einrichtung ihrer Handlungen also machen, daß man daraus verstehen kan, daß sie ihre Dependenz von Gott erkennen. Dieses geschiehet, wenn sie nicht nur nichts anders thun, als was den Regeln der wesentlichen Vollkommenheit, und mithin dem Willen Gottes, gemäß ist, sondern wenn sie es auch iedesmal mit der ausdrücklichen Absicht auf den Willen desselben thun, dergestalt, daß die positive Vollbringung seines Willens und die Einschränkung ihrer eigenen Absichten nach Maaßgebung des göttlichen Willens um ihrer Dependenz willen ihr höchster und schlechterdings herrschender Endzweck ist. Nun heißt die Gewohnheit den Willen dessen, von dem man dependiret, um der Dependenz § 28 willen, zu vollbringen, der Gehorsam. Folglich muß Gott nothwendig von seinen vernünftigen Geschöpfen Gehorsam verlangen. Wodurch der Gehorsam in der menschlichen Seele physice möglich gemachet werde, muß in der Thelematologie * gesucht werden. Ferner heißt ein verbindlicher Wille eines independenten Oberherrn, wodurch

Wenn die Einrichtung freyer Thaten der Dependenz von Gott gemäß ist.

Gott verlanget von seinen vernünftigen Geschöpfen Gehorsam.

Gott muß seinen vernünftigen

* Siehe die Anweisung vernünftig zu leben, § 132, 133, 165.

ten sollen: So heißt sie die Heiligkeit Gottes. Es ist also die Heiligkeit Gottes das nothwendige Wollen der Vollkommenheit in der Disposition alles desjenigen, was moralisch ist. Jedoch ist auch zu erinnern, daß das Wort Heiligkeit auch noch in einer andern Bedeutung gebrauchet, und mit der Majestät Gottes vor einerley angenommen wird. Der Unterschied dieser zwo Bedeutungen zeiget sich in vielerley Redensarten. Z. E. wenn wir sagen, ein heiliges Leben, so heißt es so viel, als ein solches, welches nach den Forderungen der göttlichen Heiligkeit eingerichtet ist. Sagen wir aber ein heiliger Tag, ein Gott geheiligtes Opfer u. s. w. so zeigen wir damit nur an, daß dasselbe zur Verehrung der Majestät Gottes gewiedmet sey.

Noch eine andere Bedeutung des Wortes Heiligkeit.

Betrachtet man aber eben die vorhin erwehnte Eigenschaft Gottes auf der Seite, wiefern sie ein nothwendiges Wollen eines moralischen Gesetzes vor vernünftige und freye Geschöpfe ist: So wird sie die wesentliche Gerechtigkeit Gottes genennet.

Was die wesentliche Gerechtigkeit Gottes ist.

A posteriori überzeuget uns von dieser göttlichen Eigenschaft der Gewissenstrieb *, vermöge dessen wir in uns einen Abscheu empfinden, wenn wir von Gott etwas anderes, als was den Regeln der höchsten Vollkommenheit gemäß ist, denken wollten; vermöge dessen wir auch dasjenige, was in den moralischen Hand-

Von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes überzeuget uns a posteriori der Gewissenstrieb.

* Siehe die Anweisung vernünftig zu leben, § 132 = 142.

sichten darzu eine moralische Nothwendigkeit auflegten, welche nur in sofern eine göttliche Verbindlichkeit genennet werden könnte, wiefern der Ursprung und die natürliche Verknüpfung aller Dinge von Gott sey. Gott sey dabey, entweder nur als ein Lehrmeister anzusehen, welcher bey Setzung einer ordentlich eingerichteten Welt uns durch die Vernunft lehre, was an und vor sich selbst uns zuträglich sey; oder er stelle einen Arzt vor, welcher denen, die durch Irrthum sich schon geschadet haben, oder leicht schaden könnten, die Mittel zur Genesung oder Gesundheit anweise. Denn Gott brauche unseres Gehorsams nicht. Er schreibe also das moralische Gute uns nicht um seinet willen; sondern bloß zu unserm eigenen Besten vor. Er sey so eigensinnig und herrschsüchtig gar nicht, daß er ein eigentlicher Gesetzgeber seyn wolle. Die dieses sagen, bedenken nicht, daß, indem sie die eine Art von Verbindlichkeit zur Tugend anpreisen, hiermit die andere nicht widerlegt oder aufgehoben werde. Es ist zwar wahr, daß uns auch schon die Natur selbst und unsere eigene Endzwecke zu dem moralischen Guten verbinden, welches man füglich die Verbindlichkeit der Klugheit nennen kan, § 131. Allein es ist auch schlechterdings nothwendig, daß uns Gott darzu, als zu einem Gehorsam gegen ihn um unserer Dependenz willen, verbinde, welches die gesetzliche Verbindlichkeit ist, ohne welche

Zur Tugend ist zweyerley Verbindlichkeit da, die Verbindlichkeit der Klugheit, und die gesetzliche.

gen einer in der Natur der Sache gegründeten unvermeidlichen Nothwendigkeit, nicht anders als mit diesem Verhältnisse hervorbringen kan: Also kan er auch die Nothwendigkeit nicht vermeiden, das moralische Gute zu begehren, und den vernünftigen Geistern ein Gesetz zu geben. Wenn man dieses Eigensinn und Herrschsucht nennet: So versündigt man sich hierdurch, und giebt zu verstehen, daß man nur aus Mangel bündiger Beweisgründe seine Zuflucht zu solchen Ausdrückungen nehmen müsse, welche die Sache unverdienter Weise wegen ihrer verhaßten Nebenideen bey den Unverständigen verhaßt machen.

Daß Gott ein Gesetz giebt, ist keine Herrschsucht.

§ 286.

Die andere Erinnerung soll diese seyn. Ob ich gleich hiermit den Grund der moralischen Güte der Dinge in dem Willen Gottes gesetzet habe: So darf man sich doch deßwegen nicht einbilden, als ob dieselbe hiermit überhaupt zu etwas willkührlichen und veränderlichen gemacht werde. So weit das göttliche Gesetz mit etwas zu thun hat, welches mit der wesentlichen Vollkommenheit der Dinge unzertrennlich verknüpft ist: So weit ist der göttliche Wille, welcher ihm die Natur des Gesetzes giebt, kein freyes oder zufälliges, sondern ein nothwendiges Wollen. Was aber von einem nothwendigen Grunde unzertrennlich abhanget, das ist selbst nothwendig. Ja auch selbst in Ansehung der zu-

Erläuterung, daß das moralische Gute durch die Dependenz von dem göttlichen Willen nicht etwas willkührliches oder veränderliches wird.

ausdrücket, deren er sich wirklich in ihm bewußt ist. Ist hingegen von einem Urtheile des Verstandes die Rede: So gehöret zur Wahrhaftigkeit, daß nichts anders durch die Zeichen ausgedrücket werde, als was und wie man es von der Sache selbst vor wahr hält. Wir setzen also die Wahrhaftigkeit Gottes derjenigen Verstellung entgegen, da er uns eine gewisse Beschaffenheit der Sachen, oder eine gewisse Gesinnung seines eigenen Willens, als wahr anzeigte, welche er doch in seinem Verstande nicht als wahr dächte, und welche also auch nicht wahr wäre. Nemlich alle Wahrheit, die wir erkennen, ist, so zu reden, ein Abdruck von einem kleinen Theile der Wahrheit aus dem göttlichen Verstande. In dem Wesen unseres Verstandes liegen gewisse Kennzeichen der Wahrheit, bey deren Gegenwart wir entweder an der Wahrheit eines Satzes gar nicht weiter zweifeln können, oder ihn doch in sofern für Wahrheit zu halten gezwungen sind, wieferne wir vor bekannt annehmen dürfen, daß uns das Wesen unseres Verstandes Wahrheit lehre, und nicht etwan so abgerichtet sey, daß es uns an und vor sich selbst betrüge. Die Untersuchung derselben gehöret in die Vernunftlehre. Wir finden diese Kennzeichen der Wahrheit theils in den höchsten Grundsätzen der Vernunft § 14, 15, und allen darauf gebaueten demonstrativen Schlüssen und unmittelbaren Sätzen; theils in der Empfindung, sowohl

Auf wie vielerley Art sich die Wahrhaftigkeit Gottes äussern kan.

falsch zu denken. Hätte nun Gott den Verstand so eingerichtet, daß er auch nicht einmal durch sein Grundwesen, wiefern es dergleichen ist, und recht gebrauchet wird, auf Wahrheit führete, sondern unvermeidlich betrügen müßte: So thäte er etwas, wodurch die wesentliche Vollkommenheit des Verstandes ausgeschlossen würde, und zwar durch seine eigene Schuld, welches mit der Liebe zur Vollkommenheit streitet § 189. Und da ferner der Verstand die einzige mögliche Richtschnur der freyen Thaten seyn kan, wenn sie der Vollkommenheit gemäß seyn sollen: So fiele die Möglichkeit aller wirklichen Vollkommenheit in den moralischen Handlungen dahin, wenn Gott nicht das Grundwesen des Verstandes zur Erkenntniß der Wahrheit geschickt gemacht hätte. Eben dieses kan man auch durch die Ungereimtheit der Folgen darthun, welche man einräumen muß, wenn man die Wahrhaftigkeit Gottes leugnet. Nemlich wenn man sich nicht auf die Wahrhaftigkeit Gottes verlassen kan: So kan man niemals zuverläßig wissen, ob man sich nicht betrüge. Denn was hätten wir doch vor Gewißheit, wenn Gott mit Fleiß das Grundwesen unseres Verstandes uns zu betrügen hätte einrichten wollen? Ja, spräche man, daß er dieses iemals wollen könnte: So müßte man auch in iedem einzelnen Falle in Furcht seyn, ob nicht derselbige mit darunter gehörete, indem man

nicht wissen könnte, ob nicht die Gründe, warum er mit uns ehemals der Wahrheit zuwider umgegangen wäre, sich auch hieher schickten. Wer also die Wahrhaftigkeit Gottes leugnet, der muß ein beständiger Zweifler werden. Hierdurch handelte er theils thöricht, und brächte sich muthwillig um seine Zufriedenheit, und um die Sicherheit aller seiner Endzwecke, würde sich auch vor vernünftigen Leuten lächerlich machen; theils aber müßte er hernach auch an Gott selbst zweifeln, da denn durch einen Satz, der manchem im Anfange nicht gefährlich vorkommt, alle Tugend und Religion über den Haufen geworfen würde. Jedoch verwirre man den Satz, daß Gott, wo er uns etwas zu erkennen giebt, wahrhaftig sey, nicht mit der Frage, wie viel er uns zu erkennen gebe, oder zu erkennen geben solle. Ferner verwirre man den richtigen Gebrauch der Vernunft nicht mit dem bloß eingebildeten und vermeynten, da man falsche Begriffe zum Grunde setzt, falsche Schlüsse macht, die Grundsätze der Vernunft am unrechten Orte anbringt § 14, 58 u. s. f. Was wir von dem Wesen des Verstandes gesagt haben, daß uns Gott dadurch Wahrheit lehret, das muß aus eben dem Grunde auch von den angebohrnen Neigungen des Willens gelten, vermöge deren wir etwas vor wahr zu halten geneigt sind. Es kan aber nicht weiter gelten, als der gegebene Beweisgrund reichet, nemlich

Warnung vor Mißdeutung.

Wiefern die Grundtriebe des Willens Wahrheit lehren.

nur

nur in sofern, wiefern wir versichert seyn können, daß nicht die natürliche Neigung etwas zu glauben, wenn sie auch gleich ietzo unter den Menschen allgemein wäre, vielleicht durch eine Verderbniß entsprungen sey. Das Kennzeichen ist dieses, daß man Achtung gebe, ob dieselbe Neigung vielleicht mit derjenigen Vollkommenheit Gottes oder der menschlichen Natur streite, welche sich durch lauter Urtheile des Verstandes erweisen lässet. Z. E. gleichwie wir einen Gewissenstrieb haben: So treffen wir auch ietzo in denen Menschen gleich von Kindheit auf eine Begierde an independent zu seyn. Da aber die letztere mit dem wesentlichen Zustande des Menschen streitet § 284, und sich auch über dieses begreiffen läßt, daß sie zuerst durch eine Verirrung des natürlichen Vollkommenheitstriebes entstanden, und durch die Fortpflanzung allgemein geworden seyn kan: So kan dieselbe der göttlichen Einrichtung der Dinge nicht zugeschrieben werden. Hingegen gilt dieses wohl von dem Gewissenstriebe. Daher die Unterweisung und Bestrafung desselben vor eine Sprache Gottes in der Natur, und also vor Wahrheit, zu halten ist.

§ 288.

Aus dem Wollen der Vollkommenheit und dem Verstande zugleich fliesset die Weisheit.

Endlich fliesset auch aus dem nothwendigen Wollen der Vollkommenheit in Gott, wenn man dasselbe mit der Vollkommenheit seines Verstandes zugleich betrachtet, die Weis-

Vollkommenheiten nur erst unterschieden hat: So kan man hernach entweder alle dreye, oder zwey davon ohne Verwirrung wiederum unter ein Wort zusammen nehmen. Mir scheinet es am beqvemsten zu seyn, die beyden leztern unter den Begriff der Weisheit Gottes zusammen zu fassen. Ich verstehe also unter der Weisheit Gottes die unendliche Vollkommenheit desselben in der Wahl und Zusammenordnung der Endzwecke und Mittel. Daß dieselbe Gott zukomme, erhellet a priori aus dem Begriffe der unendlichen Vollkommenheit, weil eine Substanz, oder noch mehr ein Geist, ohne Weisheit höchst unvollkommen seyn würde. Man kan sie auch via eminentiae § 238 daraus erweisen, weil Gott der menschlichen Seele die Fähigkeit zur Weisheit ertheilet hat. A posteriori muß diese Eigenschaft Gottes einem aufmerksamen Menschen allenthalben in die Augen fallen, wenn er auf die ordentliche und zweckmäßige Einrichtung der Welt § 222 Achtung giebt.

Was die Weisheit Gottes ist.

Beweis derselben.

§ 289.

Es gehöret also zu der Weisheit Gottes zweyerley. Erstlich daß er niemals ohne Endzweck handelt, und in der Wahl der Endzwecke den Regeln der höchsten Vollkommenheit gemäß verfähret: Zum andern daß er zu seinen Endzwecken allezeit gute Mittel erwehlet. Die Endzwecke Gottes sind entweder mittlere, oder höchste

Genanere Bestimmung, was zur Weisheit gehöret.

Zweck sey. Die Sache muß auch wenigstens gegen irgend eine von den thätigen Grundbegierden Gottes ein solches Verhältniß haben, daß dadurch dasjenige geschiehet, welches zu wollen jener wesentlich ist. In der Wahl der Mittel bringet die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Verstandes insonderheit diesen Vorzug mit sich, daß die Mittel, welche Gott erwehlet, sich von denen, die wir etwan ausfündig machen können, der Polychrestie nach § 197 gar sehr unterscheiden, nemlich daß er beständig durch ein Mittel sehr viel gute Absichten zugleich befördert, indem er den Plan der ganzen Welt vor Augen hat. Hingegen hätte man einen theils undeutlichen, theils unerweislichen Begriff, wenn man zu der Weisheit Gottes auch dieses rechnen wollte, daß er allezeit die besten Endzwecke und die besten Mittel erwehle. Da der höchste Endzweck Gottes aus keinem höhern beurtheilt werden kan: So könnte er in keinem andern Verstande der beste genennet werden, als wenn er dem Grade und Umfange nach die höchstmögliche Grösse hätte. Dieses findet aber bey den göttlichen actionibus transeuntibus nicht statt. Denn da dieselben allezeit mit Geschöpfen zu thun haben, deren Vollkommenheit nothwendig endlich ist und bleibet, und nur durch eine infinitatem progressiuam § 135 immer vermehrt werden kan, man mag nun iedwedes einzeln oder viele in einem Zusammenhange und in einer

Vorzug der göttlichen Weisheit in der Wahl der Mittel.

Ob Gott allezeit die besten Endzwecke und Mittel erwehlet.

auch hätte zulassen können. Mithin kan der Satz, daß Gott vermöge seiner Weisheit das beste erwehle, 1) nur in Ansehung der blossen Mittel und mittlern Endzwecke, und 2) nur alsdenn statt finden, wenn der Unterschied der Güte derselben in die festgesetzten höchsten Endzwecke Gottes einen Einfluß hat, und wiefern er ihn hat. Daher brauchet auch die Weisheit Gottes nicht überall einen determinirenden § 84, sondern nur einen moraliter zureichenden Grund, § 85. Und wenn man die göttliche Weisheit rechtfertigen will: So hat man nicht nöthig darzuthun, daß sie so und nicht anders habe verfahren müssen, sondern nur, daß sie den Regeln der wesentlichen Vollkommenheit unbeschadet also habe verfahren können, indem nemlich solchergestalt etwas, das mit den festgesetzten höchsten Zwecken Gottes zusammenhanget, dadurch befördert, oder doch nichts, was schlechterdings darzu gehöret, gehindert wird. Daraus siehet man auch, wie grosse Behutsamkeit nöthig sey, wenn man ein göttliches Verfahren deßwegen vor ihm unanständig erklären will, weil es mit seiner Weisheit streiten würde. Denn man muß entweder zeigen können, daß es überhaupt etwas nothwendig schlechterdings vergebliches und ungereimtes in sich halte; oder man muß darthun können, daß es mit gewiß erwiesenen Eigenschaften oder Endzwecken Gottes ausdrücklich und unvermeidlich

Wiefern Gott vermöge seiner Weisheit das beste erwehlet.

Was vor Gründe die Weisheit Gottes brauchet.

Was zur Rechtfertigung der Weisheit Gottes nöthig ist.

Nöthige Behutsamkeit, wenn man sagen will, daß etwas mit der Weisheit Gottes streite.

Guten. Wir reden ietzo von dem physicalischen Guten. Wie sollte er demnach nicht gütig und bereitwillig seyn, seinen Geschöpfen Gutes mitzutheilen? Denn was kan denn sonsten in Gott der Grund von so vielen Wohlthaten seyn, die er an seinen Geschöpfen beweiset, als seine eigene wesentliche Bereitwilligkeit Gutes zu thun? Gott leget uns auch die Proben seiner Gütigkeit in der Welt in einer ganz unüberdenklichen Grösse vor Augen. Z. E. zu unserem Unterhalte wären wenig Speise und Trank und nothdürftige Mittel uns zu verwahren schon genung. Aber man sehe, mit was vor einer erstaunenden Mannichfaltigkeit Gott den Reichthum seiner Güte ausgeschüttet, und so unzehlige Materialien zubereitet hat, welche zu einer vergnügten Erhaltung und Bequemlichkeit unseres Lebens entweder schon fertig sind, oder darzu zurechte gemacht werden können. Die Anzahl derjenigen Pflichten, welche beschwerlich sind, ist sehr geringe gegen diejenigen, welche Gott durch die Einrichtung der Welt selbst mit einem Vergnügen verknüpft hat, es wäre denn, daß wir uns desselben durch die übele Angewöhnung unseres Gemüthes, und durch die unterlassene Cultur unserer Kräfte, selbst unfähig machten. Z. E. die Wahrheitsbegierde machet die Erkenntniß, der natürliche Trieb der Menschenliebe macht die Pflichten der Geselligkeit, das Gewissen und alle menschliche

Begierden haben: So erfordert zwar die Vollkommenheit, auch eine solche Erfüllung derselben möglich zu machen, welche die Eigenschaften und Endzwecke Gottes erfordern. Hingegen liesse sich nicht verstehen, warum ihnen Gott Begierden gegeben habe, um sie hernach durch Erfüllung derselben des physicalischen Gutes theilhaftig zu machen, dafern er nicht gütig, das ist, Gutes zu thun, vor sich geneigt wäre. unterschieden worden.

§ 291.

Ob Gott iedwedem Geschöpfe so viel Gutes erweiset, als es fähig ist?

Wenn man fraget, wie viel Gott einem iedweden Geschöpfe Gutes erweisen müsse, oder wirklich erweise: So antworten einige darauf, weil Gott im höchsten Grade gütig sey: So erweise er iedwedem so viel Gutes, als es in seiner Art, und bey Setzung der besten Verknüpfung von Dingen, fähig sey. So scheinbar dieses ist, und so gut es auch gemeynet seyn mag, so findet es doch bey genauerm Nachsinnen nicht statt, sondern es ist wiederum eben das zu bemerken, was vorhin § 289 von der Weisheit erinnert worden. Die Fähigkeit eines Geschöpfes setzet schon einen Begriff von dem Wesen desselbigen voraus. Wenn nun das Wesen desselbigen kein nothwendiges ist § 42, wie denn zufällige Wesen möglich, und auch aus der Erfahrung als wirklich bekannt sind: So kan ja Gott zu einem zufälligen Wesen, welches er durch seinen Willen allererst bildet, beständig noch mehr Grade, Eigenschaften und

könne? Demnach ist der Grad der ursprünglichen Fähigkeit des Guten, welche Gott einem Geschöpfe durch die Einrichtung des Wesens desselbigen ertheilet, ganz willkührlich, wie denn auch kein Geschöpfe etwas schlechterdings zu fordern Recht hat, indem ein Geschöpfe überhaupt kein von Gott independentes Recht haben, am allerwenigsten aber es schon alsdenn haben kan, wenn es noch gar nicht da ist. Nachdem aber schon ein Geschöpfe als existirend in einer gewissen Verknüpfung von Dingen, mit einem gewissen moralischen Zustande, oder mit einer gewissen Beschaffenheit und Menge seiner Handlungen, gesetzt wird, so bringt die göttliche Vollkommenheit mit sich, demselben denjenigen Grad des Guten nicht zu versagen, welchen bey den gesezten Umständen die Regeln der wesentlichen Vollkommenheit erfordern. Was aber und wiefern es durch dieselben nicht determiniret wird, dasselbe bleibet allezeit in göttliche Freyheit gestellet; daher er ausserdem noch allezeit den Grad des Guten auch nach Belieben erhöhen, und zu dem, was seiner moralischen Eigenschaften wegen nothwendig war, noch mehreres hinzusetzen kan.

Die ursprüngliche Fähigkeit des Guten hanget von göttlicher Willkühr ab.

Bey schon existirenden Geschöpfen richtet sich Gott nach der wesentlichen Vollkommenheit.

§ 292.

Die Gütigkeit Gottes bekommt insonderheit in Ansehung der vernünftigen Geschöpfe unterschiedene Namen, wiefern sie immer von einer

Unterschiedene Namen der Gütigkeit Gottes, we-

net dieselbe die Liebe des Verlangens. Aus derselben aber wird in Ansehung dererjenigen Geschöpfe, welche der wirklichen Liebesvereinigung mit Gott fähig sind, nachgehends eine wirkliche Vereinigung, welche um so viel grösser wird, und also auch um so viel mehr Folgen nach sich ziehet, ie grösser bey den Geschöpfen die Fähigkeit darzu wird. Diesen Zustand nennet man die Liebe der Vereinigung. Bey den Menschen entstehet die Neigung Wohl zu thun allererst aus der Liebe, welche ein Theil von dem Grundtriebe nach der Vereinigung mit dem Vollkommenen ist, wie in der Thelematologie § 125, 126 erwiesen ist. Dieses gehöret aber zu der Einschränkung, und findet in Gott nicht statt, weil in dem unendlichen Wesen keine Reyhe von Ursachen und Wirkungen ist, sondern lauter Grundthätigkeiten sind § 153, 154. Ferner ist auch dieser Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Liebe zu bemerken. In dem Menschen wird die Liebe durch die an dem Objecte wahrgenommene Vollkommenheit gereizet und auf dasselbige gerichtet. Weil aber in Gott keine Reizung seiner Grundthätigkeiten des Willens statt findet, sondern er dieselbigen ganz selbstthätig also einrichtet, wie es seine wesentliche Vollkommenheit erfordert, oder doch leidet: So muß man sich bey Gott vielmehr die Sache also vorstellen, daß er vermöge seiner wesentlichen Neigung wohl zu thun denen Geschöpfen zuvorkommt,

Die Liebe der Vereinigung.

Unterschiede der göttlichen und menschlichen Liebe.

§ 294.

Was man die wesentliche Güte Gottes nennet, welche man von der Gütigkeit oder mittheilenden Güte unterscheidet.

Mit derjenigen Güte oder Gütigkeit Gottes, welche bisher erkläret worden, ist eine andere Bedeutung des Wortes, in welcher man Gott auch die Güte beyleget, nicht zu verwirren. Man nennet nemlich Gott auch wegen der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens gut, und allein gut. Weil alle Güte sich auf ein Verhältniß gegen einen Willen beziehet § 195: So kan man also den[illegible]e Vollkommenheit Gottes entweder gegen seinen eigenen oder gegen den Willen der Geschöpfe halten. Im ersten Verstande sagen wir, Gott ist in seinem Wesen in ihm selbst vollkommen gut. Das heißt, Gott ist alles dasjenige, was er seyn will und wollen kan. Im andern Verstande heißt das Wesen Gottes in Absicht auf die Geschöpfe deswegen gut und allein gut, weil die Erfüllung aller ihrer Wünsche anders nicht, als einzig und allein durch die Vollkommenheit des göttlichen Wesens möglich ist. Die vernünftigen Geschöpfe finden in ihm alle die Vollkommenheit und Wahrheit, welche sie nur zu erkennen und sich daran zu vergnügen wünschen können. Alle Geschöpfe überhaupt aber können nicht das geringste Gute erlangen, wenn nicht Gott die ursprüngliche Quelle desselben ist. Man unterscheide also die wesentliche und mittheilende Güte Gottes § 200. Die wesentliche Güte Gottes ist die unendliche Vollkommenheit seines

kan in dem Verstande, darinnen wir iezt das Wort Liebe nehmen, nicht sagen, das ewige Object der Liebe Gottes sey er selbst gewesen. Denn die Selbstliebe ist nichts anders, als das Wollen seiner eigenen Vollkommenheit, und das Vergnügen an derselben. Hierdurch käme man aber wiederum auf eine der vorigen Eigenschaften Gottes zurück § 279. Allein da wir aus der Vernunft nur auf einen einigen Gott schliessen können § 244: So können wir ihm auch nach dem blossen Lichte der Vernunft keine Ausübung einer wirklich moralischen Liebe von Ewigkeit her zuschreiben. Jedoch ereignet sich hier ein ganz besonderer Fall, und welcher die Möglichkeit übrig läßt, daß vielleicht hier nur eine Lücke in unserer Erkenntniß ist, welche aber die Vernunft aus keinen zuverläßigen Gründen zumachen kan, und sich auch dieselbe zumachen zu wollen nicht unterstehen darf, § 244. Die Vernunft spricht nemlich die Ausübung einer moralischen Liebe von Ewigkeit her Gott nicht deßwegen ab, weil sie mit dem Begriffe der unendlichen Vollkommenheit stritte, welchem sie vielmehr gemäß wäre, sondern deßwegen, weil sie kein Object darzu weiß, und die Verbindlichkeit hat, keines zu erdichten. Hierdurch läßt sich erläutern, daß die geoffenbarte Lehre von der Dreyeinigkeit Gottes der Vernunft mehr gemäß als zuwider sey. Denn dieselbe läßt die Einheit Gottes übrig, und

zeiget

her ist es nicht zu verwundern, daß sich aus wahren Sätzen falsche folgern, aber auch nur durch falsche Schlüsse daraus herleiten lassen. Hingegen wird der Schluß wohl richtig, wenn wir die Sätze, welche wir aus einzelnen Eigenschaften Gottes gefolgert haben, hernach so lange durch einander einschränken, bis die herauskommende Conclusion allen Eigenschaften Gottes zugleich gemäß ist. Hierdurch werden alsdenn die göttlichen Eigenschaften nicht eingeschränket, sondern es wird nur erkläret, was bey Setzung aller zugleich möglich sey; d. i. was eine wahrhaftige und nicht eine bloß scheinbare Möglichkeit sey.

§. 297.

Aus der Vollkommenheit und Güte Gottes zugleich fliesset die belohnende Gerechtigkeit.

Wenn daher ein vernünftiges Geschöpfe das göttliche Gesetz erfüllet; So fliesset aus den Eigenschaften Gottes die Nothwendigkeit, sich mit demselben zu vereinigen, und es glücklich zu machen. Denn die Wirkungen der Güte Gottes werden in Ansehung eines solchen Geschöpfes durch nichts verhindert. Vermöge des Verlangens nach Vollkommenheit aber muß Gott wollen, daß sein Gesetz nicht vergeblich und ohne Effect sey. Folglich muß der Effect vor die Creatur etwas gutes seyn. Daraus kan man auch ferner schliessen, daß iemehr Gehorsam gegen das Gesetz Gottes eine Creatur ausgeübet hat, desto grösser muß das Gute und die Glückseligkeit seyn, zu welcher sie Gott als-

denn

kommenheit ohne Zweifel deßwegen nothwendig sind, damit zwischen den Graden der Tugend und den Graden der Belohnung beständig die genaueste Proportion erhalten werden könne. Die natürlichen Belohnungen des moralischen Guten erläutern zwar die belohnende Gerechtigkeit Gottes, man muß aber nicht etwan die belohnende Gerechtigkeit Gottes nach denenselben allein schätzen, weil in der Moral erwiesen werden kan*, daß das gegenwärtige menschliche Leben die rechte Zeit der Belohnung der Tugend noch nicht sey. Mit denenjenigen Belohnungen, welche die Gerechtigkeit erfordert, verwirre man übrigens nicht diejenige willkührliche Schenkung des Guten, welche bloß der Güte Gottes zuzuschreiben ist, und welche ihr noch ausser den Belohnungen der Gerechtigkeit nothwendig in so fern frey verbleiben muß, wieferne nur der Gerechtigkeit nicht widerstritten wird, nemlich wieferne nur die Ausübung der Tugend nicht aufhöret, bey demjenigen, der sie ausgeübet hat, beständig gute und bessere Folgen nach sich zu ziehen, als ausserdem da gewesen seyn würden. Wenn in einer Welt auch solche Geister zur Wirklichkeit kommen, welche niemals in den Stand gesetzet worden, moralische Handlungen zu unternehmen: So kan sie Gott dennoch aus freyer Güte in einen glückseligen Zustand setzen.

Ausser den Belohnungen ist Gott auch noch eine ganz willkührliche Schenkung des Guten möglich.

Es

* S. die Anweisung vernünftig zu leben § 208 u. f.

zugefüget wird, eine Strafe. Folglich erhellet hieraus die bestrafende Gerechtigkeit Gottes, welche also nichts anders ist, als diejenige Nothwendigkeit das moralische Böse zur bestrafen, welche aus dem wesentlichen Verlangen der Vollkommenheit in Gott als eine unausbleibliche Folge herfliesset *.

Die

* Sowohl der Begriff als der Grund der bestrafenden Gerechtigkeit ist hier wegen vieler gangbaren Irrthümer sorgfältig zu merken, daher ich noch folgendes zur Erläuterung beyfüge. Das Recht und die Nothwendigkeit zu strafen fließt aus der Natur der Gesetz-gebenden Macht und aus der Vollkommenheit des Gesetzgebers, als eine nothwendige Folge und als ein unzertrennliches concomitans. Das eigentliche Strafen ist deßwegen auch etwas dem Gesetzgeber eigenes. Daher ist die Bestrafung des Bösen ein eigenes Vorrecht der Majestät Gottes. Wiefern das Strafen der Obrigkeit zukommt, wird im Rechte der Natur gezeigt, und es muß erst aus dem Willen Gottes hergeleitet werden, findet auch nur in denenjenigen Fällen und in so weit statt, wiefern es aus selbigem erweislich ist. Nur derjenige kan und darf strafen, dessen Wille verbindlich gebieten kan. Man hat sich daher zu hüten, daß man nicht etwan bey dem Strafen überhaupt etwas hassenswürdiges oder Gott unanständiges gedenke, wie diejenigen gern thun, welche den Begriff der Güte Gottes nicht recht fassen, und falsch daraus schliessen. Eben diese Vorsicht ist wegen des Wortes Rächen zu merken. Von Rechts wegen saget Rächen und Strafen einerley, und eines wie das andere muß ein Vorrecht der höch-

die bösen Thaten durch die Einrichtung der Natur als Folgen verknüpft: diese werden noch über dieses hinzugethan, und sind deßwegen nöthig, weil man sonst gar nicht sähe, wie die Bestrafung der Grösse der Laster beständig proportional seyn könnte, wenn keine andern als natürliche Strafen wären. Es kan eine Handlung, ohne daß ihr physicalisches Wesen verändert wird, in Ansehung mehrerer Umstände böse werden. Daher würde sie nicht nach Würden bestraft, wenn es bloß auf die schlimmen Folgen ihres physicalischen Wesens ankommen sollte. In dem jetzigen Zustande des menschlichen Lebens wäre es zumal sinnlich ungereimt, wenn man keine andern, als etwan die natürlichen Strafen in diesem Leben glauben wollte, da doch dieselben bey vielen bösen Handlungen fehlen, und auch, wo sie da sind, sich doch nicht nach der Proportion der Bosheit der Handlungen richten. Man kan also zwar die bestrafende Gerechtigkeit Gottes durch die Betrachtung der schon ietzt erfolgenden natürlichen Strafen sich erläutern. Man muß nur dieselben nicht vor die einzige Art von Strafen halten, und dabey aus der Moral merken, daß in dem gegenwärtigen menschlichen Leben überhaupt die rechte Zeit zu der gött-

Nothwendigkeit der moralischen Strafen.

ein Mittel angeordnet würde, sondern sie hat einen andern Grund der Nothwendigkeit, ob sie wohl zufälliger Weise mit dem Zwecke der Verbesserung verbunden seyn kan, § 303.

§ 299.

Wenn die Bestrafung des Bösen einmal völlig wiederum aufhörete, so daß diejenigen, die Böses und Gutes gethan hätten, sodann in ganz einerley Zustand kämen: So käme hiermit eine Zeit, da das Gesetz Gottes, oder ein Theil davon, ganz vergeblich und ohne allen Effect wäre. Da nun das letztere der Vollkommenheit zuwider wäre § 281: So ist in Gott eine Nothwendigkeit, ein iedwedes moralisches Böses mit unaufhörlicher Strafe von den guten Handlungen zu unterscheiden, das ist, proportionirte unaufhörliche Unterschiede in den Folgen guter und böser Handlungen fest zu stellen. Wie dieses geschehe, und wie weit sich die Schärfe der Strafen erstrecken müsse; ob sie alle in einer ausdrücklichen Zufügung des Schmerzens, oder vielleicht nur in einer Beraubung eines grössern Guten bestehen; ob nicht die erstern mit der Zeit in eine blosse Beraubung verwandelt werden, und also der aus der Strafe entstehende physicalische Schmerz vermindert werden kan, obgleich hiermit nicht der Unterschied zwischen der Glückseligkeit der Tugendhaften und dem Zustande derer, die Böses gethan haben, aufhöret, wenn man nemlich setzen dürfte, daß die Glückseligkeit der Tugendhaften unterdessen fortgewachsen sey: Von diesen allen, sage ich, kan die Vernunft nicht weiter etwas zuverläßiges bestimmen. Es kommt auch noch ein besonde-

Daß die Bestrafung des Bösen unaufhörlich seyn muß.

Was vor Umstände hierbey die Vernunft nicht ausmachen kan.

der Vollkommenheit Gottes gemäß sey. Man kan aber denken, da Gott alle Dinge vorher wisse, so sey es seiner Vollkommenheit zuwider, ein solches Geschöpfe zu erschaffen, von welchem er vorhersiehet, daß es höchst elend seyn werde, ob es sich auch gleich das Elend durch seine eigene Schuld zuziehet. Es sey ja vor ein solches Geschöpfe besser, gar nicht gewesen zu seyn, als höchst unglücklich zu seyn. Darauf antworte ich aber, daß zu der Möglichkeit einer göttlichen Action nichts mehr gehöre, als daß sie mit seinen Vollkommenheiten nicht streite, und zum wenigsten mit irgend einer thätigen Eigenschaft seines Willens als mit einem subjectivischen Endzwecke zusammenhange § 289. Nun kan man nicht sagen, daß es mit den Vollkommenheiten Gottes streite, Laster zu bestrafen. Es ist ihnen vielmehr nothwendig gemäß. Nur das stritte mit ihnen, wenn man sagte, Gott erschaffe ein Geschöpfe, in welchem sowohl das moralische Böse, als die Folgen desselben, schlechterdings unausbleiblich, und an das Wesen der Dinge durch lauter völlig determinirende Gründe verknüpft wären, wodurch auch das Wesen des moralischen Bösen hinwegfiele; und ferner wäre es lästerlich, wenn man spräche, Gott lege selbst einen determinirenden Grund in die Natur erschaffener Geister, aus welchem das Böse folgen müsse. Dieses stritte sowohl mit der Natur Gottes, als mit der Natur des

sie bestrafet und elend seyn werden.

schöpfe auch noch auf andere Art zur Verehrung Gottes und zur Hochachtung ihres glücklichen Zustandes genugsame Veranlassung haben könnten. Ich antworte, wenn sie gleich nicht nöthig sind: So können sie doch nützlich seyn, und dieses ist schon genug, die Weisheit Gottes zu rechtfertigen § 289. Wenn Gott zu Erhaltung unseres Lebens so viele Mittel gemacht hat, da doch wenigere auch zureichend gewesen wären, um den Reichthum seiner Macht und Güte zu zeigen: warum kan er nicht auch mehrere brauchbare Mittel erwehlen, seine Eigenschaften denen tugendhaften und glückseligen Geschöpfen auf mannichfaltige Weise zu offenbaren, um dadurch den Reichthum seiner Macht und Vollkommenheit zu zeigen? Unter diesen Mitteln aber ist auch die Erschaffung solcher Geister, welche hernach um ihrer eigenen Schuld willen bestraft werden. Es folget also nur so viel, daß Gott solche Geister, deren Untugend und Bestrafung er vorher weiß, nicht eben erschaffen müsse, wenigstens daß wir keinen Grund sehen, warum er sie eben erschaffen müsse. Daraus kan man aber nicht schliessen, daß er sie auch nicht erschaffen könne, oder dürfe, oder daß er nicht einen moraliter zureichenden Grund § 85 haben könne sie zu erschaffen. Man verlieret den statum controversiae, wenn man an statt zu fragen, ob Gott Geschöpfe, deren Bestrafung er vorher weiß, erschaffen könne, vielmehr

Doch scheinet die Schöpfung derselben in einer Welt willkührlich zu seyn.

lassung derselben nicht mit der Vollkommenheit Gottes. Und wenn die Bestrafung derselben nur zu einem anderweitigen guten Endzwecke dienen kan, dergleichen die Mannichfaltigkeit in der Offenbarung der göttlichen Eigenschaften zum Nutzen der tugendhaften und glückseligen Geschöpfe ist: So kan Gott auch die Existenz solcher Personen beschliessen, ohne seiner Vollkommenheit zuwider zu handeln. Man siehet aber hieraus, daß Gott die Zulassung und Bestrafung lasterhafter Thaten nicht um ihrer selbst willen, oder also wollen könne, daß er sich daran vergnügte. Denn bey Personen, die lasterhaft sind und gestraft werden, fehlen ja die Endzwecke, an denen sich die Heiligkeit und Güte Gottes vergnüget. Er will also ihre Existenz, ungeachtet er ihre Laster und Bestrafung vorher weiß, nur um der Verbindung willen mit einem andern Endzwecke, dazu ihre Bestrafung annoch dienen kan.

einem Zwecke willen, dazu die Bestrafung derselben dienen kan.

Wenn man aber schon setzt, daß Lasterhafte existiren: So ist das Wollen ihrer Bestrafung eine unvermeidliche Folge oder Umstand von dem göttlichen Verlangen der Vollkommenheit, dabey man nicht allererst nach einem Zwecke zu fragen Ursache hat, eben so wenig als man einen, der durch Ziehung dreyer Linien Triangel machet, nach einem Zwecke fragen darf, warum er drey Winkel darein gemacht habe.

Wenn einmal Lasterhafte existiren, so ist ihre Bestrafung eine unvermeidliche Folge, die keinen besondern Zweck brauchet.

§ 302.

Jedoch kan man auch Gott deßwegen die Möglichkeit einer vollkommenen Begnadigung und Erlassung der Strafe bey denenjenigen, die das gethane bereuen und sich bessern, noch nicht absprechen. Denn unser endlicher Verstand kan nicht alle Mittel und Anstalten, die Gott treffen kan, übersehen. Er kan also auch nicht wissen, ob nicht unter denselben irgendwo ein Weg der Gleichgültigkeit mit einer ergangenen unaufhörlichen Bestrafung zu finden möglich sey. In diesem Falle wäre eine solche Begnadigung allerdings möglich, wobey alle Schuld und Strafe des gethanen Bösen erlassen würde, d. i. wodurch der Sünder in einen solchen Zustand gesetzt werden könnte, daß in Ansehung Gottes die Nothwendigkeit ihn zu strafen aufhörte, und also das moralische Böse in Ansehung dieser moralischen Folgen so gut als ungeschehen gemacht würde. So viel aber kan man doch daraus einsehen, daß der göttlichen Heiligkeit wegen die Bereuung und Besserung dennoch auch da seyn müsse, ingleichen daß eine solche Begnadigung freywillig angenommen werden müßte, weil Gott sonsten mit freyen Geschöpfen nicht also umgienge, wie es sich vor das ihnen beygelegte Wesen schicket §282. Die christliche Religion zeiget dergleichen Mittel in dem Erlösungswerke, von welchem demnach erhellet, daß es der Vernunft nicht zuwider, sondern gemäß sey, obgleich dieselbe vor sich davon nichts determinirtes wissen kan.

Doch kan die Vernunft Gott die Möglichkeit einer völligen Begnadigung nicht absprechen, weil sie nicht wissen kan, ob ihm nicht einen Weg der Gleichgültigkeit zu finden möglich ist.

Bedingung dieser Möglichkeit.

§ 303.

keit. Es ist aber eine göttliche Langmuth, daß Gott die Einrichtung so gemacht hat, daß der Mensch nicht durch eine einzige Unmäßigkeit sogleich ruiniret wird. Nemlich diejenigen natürlichen Strafen, welche noch nicht in dem gänzlichen Ruin bestehen, sollen zugleich Mittel der Verbesserung vor diejenigen seyn, denen sie wiederfahren; und diejenigen, die auch mit dem Untergange verknüpft sind, sollen zum wenigsten zugleich Mittel der Verbesserung vor andere Leute seyn. Noch andere Gründe der göttlichen Langmuth giebt die christliche Religion an die Hand.

§ 304.

Eine Strafe, wiefern sie eine Strafe ist, soll ein Uebel seyn, welches wegen eines übertretenen Gesetzes, um einer unvermeidlichen und in der göttlichen Vollkommenheit gegründeten Nothwendigkeit willen zugefüget wird, vermöge welcher Gott die Haltung oder Uebertretung des Gesetzes nicht darf ohne Effect seyn lassen § 298. Demnach hat man an derselben das Materiale und Formale § 30 zu unterscheiden. Die Materie der Strafe ist ein physicalisches Uebel. Die Form aber ist, daß dadurch der Strafgerechtigkeit genug geschehen soll, d. i. daß dadurch dasjenige geschehe, was der Gerechtigkeit gemäß ist, und so viel, als genug ist, dieselbe zu beweisen und zu offenbaren. Dieser Unterschied ist deswegen zu bemerken, weil

An den Strafen ist das materiale und formale zu unterscheiden.

Die Form der Strafe kan hinweg-

Gründe

wird, so lange dergleichen Zustand da ist, die Liebesvereinigung mit Gott unmöglich gemacht. Dieses folget aus der Beschaffenheit der Sache, gesetzt auch, daß das Geschöpfe bloß durch eine äusserliche Ursache ohne alle seine eigene Schuld in diesen schlimmen Zustand gerathen wäre. Denn eine iede Liebesvereinigung muß wechselsweise seyn. Bey den gesetzten Umständen aber ist die verlangte Liebe des Geschöpfes gegen Gott nicht möglich. Ferner setzet auch die Liebesvereinigung mit einem Geschöpfe auf Seiten Gottes doch ein solches Objekt voraus, welches ihm nicht, vermöge der Vollkommenheit des göttlichen Wesens, nothwendig mißfallen muß. Da nun ein iedwedes vernünftiges Geschöpfe vermöge seines Wesens also beschaffen ist, daß es anders nicht als in der Verehrung Gottes, in der richtigen Erkenntniß desselben, und in der Vereinigung mit ihm, seine Glückseligkeit finden kan: So ziehet eine solche Unmöglichkeit der Vereinigung mit Gott auf Seiten des Geschöpfes eine Beraubung der Glückseligkeit, eine daher entstehende Unvollkommenheit seines Wesens, und unzehligen daraus fliessenden Schmerz nach sich. Wenn man nun eine iedwede Nothwendigkeit, vermöge welcher auf die moralische Unvollkommenheit auch ein physicalisches Uebel dergestalt folget, daß der Grund der Folge in der Vollkommenheit des göttlichen Wesens lieget, eine göttliche

Begriff der Strafe in dem weiteren Verstande.

sches Verderben gerathen ist; iedoch aber moraliter daran Theil genommen hat, indem es nemlich die angebotene Hülfe zur Befreyung willkührlich nicht angenommen, oder auch willkührlich mehr Böses gethan hat, als aus dem angeführten Verderben unvermeidlich gefolgt seyn würde: So findet abermals eine wirklich moralische Bestrafung statt, wenn Gott demselben nicht etwan auf eine ausserordentliche und übernatürliche Art helfen will. Dieses letztere, nemlich wenn ein Geschöpf willkührlich Böses thut, oder mehr Böses thut, als worzu es physicalisch determiniret wird, ist auch das Kennzeichen, daß dasselbe nicht unschuldig würde geblieben seyn, gesetzt auch daß allerley Böses, was es an sich hat, in ihm ohne seine ietzige moralische Schuld entstanden ist. In denenjenigen Fällen aber, wo sich ein Geschöpfe bey der Verderbniß seines moralischen Zustandes selbst einer moralischen Schuld theilhaftig gemacht hat, muß, wiefern keine Hülfe geschiehet oder angenommen wird, die fernere physicalische Folge eines noch grössern Verderbens oder Elendes als eine natürliche Strafe angesehen werden. Und eben so verhält es sich mit der von dem göttlichen Verstande vorhergesehenen moralischen Schuld gewisser Geschöpfe, wenn man setzet, daß Gott, wie er ohne Zweifel berechtiget ist, wenn er will, nach derselben richten wolle, oder wegen der Verbindung der Dinge in ei-

kommenheit ist, dennoch in der Verknüpfung dergleichen zu seyn aufhören kan § 191, weil er nemlich zu der Erlangung einer grössern Vollkommenheit dienet, oder von andern wichtigern Endzwecken ein zugleich entstehender Nebenumstand ist. In diesen beyden Fällen kan also Gott seine Geschöpfe auch mit physicalischem Uebel belegen, ungeachtet es keine Strafe ist, noch also angesehen werden soll. Deßwegen kan man auch daher, daß es einem übel ergehet, wenn nicht andere Gründe darzu kommen, noch nicht schliessen, daß das Uebel eine verdiente Strafe sey, oder ihm als eine Strafe zugefüget werde. Folgende Regeln werden die Entscheidung determinirter machen: 1) Gott kan mancherley Beschwerlichkeit und Schmerz in der Welt auch über seine gehorsamen Geschöpfe zulassen, wiefern es ihnen zur Uebung der Tugend, und hernach zu einer grössern Belohnung dienen soll. Denn solchergestalt wird das physicalische Uebel ein Mittel zu einem grössern Guten. Der determinirte Grund, warum er eben diesen Weg erwehlet, kan mannichfaltig seyn, z. E. der Nutzen des leidenden Geschöpfes selbst, der Nutzen anderer, die Offenbarung der Wirklichkeit und rechten Art der wahren Tugend, die Offenbarung der göttlichen Macht, welche auch in der Noth Kraft genug zu geben weiß, die Bestätigung der Richtigkeit gewisser Wahr-

mit Schmerzen belegen kan, ohne daß es als eine Strafe anzusehen ist.

die Umstände des einen vom Anfange eine Zeitlang schlechter als bey dem andern sind: So stehet es noch allemal in seiner Macht, in den folgenden Zeiten eine solche Veränderung zu machen, dadurch das vorige eingebracht, und wodurch das vorige zum Mittel einer grössern Vollkommenheit wird. 4) Der Schmerz, welchen die unvernünftigen Geschöpfe empfinden, gehöret gar nicht hieher. Denn da sie sich ihrer nicht bewußt sind*: So sind sie keiner Glückseligkeit noch Unglückseligkeit fähig, sondern die in ihnen wirksamen Thätigkeiten sind nicht anders als die Thätigkeiten in den Körpern anzusehen, und es ist nur dieser Unterschied, daß jene auf Ideen und Trieben, diese aber auf blossen Bewegungsfähigkeiten beruhen. Ich kan mir also darüber, wenn Gott zuläßt oder machet, daß den Trieben unvernünftiger Geschöpfe widerstritten und also Schmerz verursachet wird, eben so wenig eine Schwierigkeit machen, als wenn ich sehe, daß dem Feuer vom Winde oder Wasser widerstritten, und also die Thätigkeit desselben eingeschränket oder anders gerichtet wird. Denn bey den unvernünftigen Geschöpfen ist der Schmerz auch nichts anders als ein Zustand, in welchem durch eine äusserliche Ursache eine Empfindungsidee verursacht wird, welche derjenigen Idee, worauf ihre Triebe gerichtet sind, und nach welcher sie also zu handeln

* S. die Anweisung vernünftig zu leben § 147, 25.

Und zwar soll Gott sowohl libertas contradictionis zukommen, vermöge welcher er eine Action bey eben den Umständen thun oder lassen kan, als auch libertas contrarietatis, vermöge welcher er sie bey eben den Umständen so oder anders einrichten kan. Beyde zugleich kan man erstlich a priori aus dem Begriffe der unendlichen Vollkommenheit erweisen, weil die Freyheit mit unter die möglichen Vollkommenheiten gehöret, und also Gott zukommen muß. Ferner kan man sie via eminentiae daraus schliessen, weil sich in dem menschlichen Willen eine Freyheit befindet: Ueber dieses kan man sich durch folgende Beweise überzeugen. Da die Dauer der Welt endlich ist § 149: So hat sie Gott irgend einmal erschaffen müssen. Wenn er die Kraft sie zu erschaffen nicht schon zuvor gehabt hat: So muß die Kraft in ihm damals erst entstanden seyn, welches ungereimt ist. Hat er aber die Kraft schon zuvor gehabt: So hat er entweder zuvor eben sowohl damit wirken, und die Welt erschaffen können, oder er hat es nicht gekonnt. Wenn er es nicht gekonnt hat: So muß der Grund davon entweder in dem Wesen Gottes, oder in dem Wesen der Welt, oder in beyden zugleich liegen. Läge er in dem Wesen der Welt: So müßte in dem Wesen derselben dadurch etwas verändert werden, wenn sie eher oder später erschaffen worden wäre. Dieses ist aber nicht möglich, weil sich die

Wie vielerley sie ist.

Daß die Freyheit Gott zukomme.

lich annehmen können, welches an diesem Orte schon genung ist, da wir nur fragen, ob die Freyheit unter die möglichen Eigenschaften Gottes gehöre, und hernach seiner Unendlichkeit wegen daraus schliessen können, daß sie ihm wirklich zukomme. Z. E. gesetzt, Gott hätte das Weltgebäude so gemacht, daß die Hälfte, die letzo auf der einen Seite ist, sich auf der andern, und hingegen die Hälfte, die auf der andern Seite ist, sich an dieser ihrer Stelle befände: So ist augenscheinlich, daß diese Veränderung, welche nur ein Abstractum der Existenz, nemlich den Raum, betrifft, der sich zu allen Dingen gleichgültig verhält, in dem metaphysischen Wesen in der Welt § 17 nicht die geringste Aenderung nach sich ziehen könnte. Wir könnten es nicht einmal merken, wenn Gott auf die beschriebene Art das Weltgebäude letzo umdrehete, weil wir mit unserm Verstande die absoluten Theile des Raumes durch nichts an sich unterscheiden können, sondern nur auf die Veränderungen der relativischen Oerter Achtung geben, und auf iene daraus schliessen müssen. Jedoch wäre die Art der Existenz der Welt alsdenn wirklich verändert, welches der göttliche Verstand unterscheiden muß, vermöge dessen Gott sich seiner selbst, und also auch seiner Unermeßlichkeit und aller seiner Actionen aufs genaueste bewußt ist. Folglich hat Gott den Ort, in welchem iede Hälfte der Welt seyn sollte, ganz willkührlich bestimmen

wegen, um das Wort Freyheit dennoch gebrauchen zu können, den Begriff ändern, und mit Verleugnung dieses von ganz etwas anderes reden, lassen sich nur dadurch verführen, daß sie nicht Acht haben, daß eine wahre Freyheit nicht nur vom Zwange, sondern auch von aller Nothwendigkeit, frey seyn muß; und daß sie vor bekannt annehmen, daß alles, was ist oder seyn kan, einen determinirenden Grund haben müsse, welches sie aber ohne allen Beweis sagen, und es nur wegen subjectivischer Ursachen in ihrem Gemüthe behaupten*.

§ 308.

* Es ist seltsam, daß sich auch Gelehrte gefunden, welche die Freyheit, in ihrem wahren Verstande genommen, (ohne nur mit dem Worte zu spielen, welches bey Behauptung der determinirten Freyheit geschiehet,) denen Menschen zwar zugestehen, aber Gott absprechen. Der Vorwand ist, Gott könne nicht frey handeln, weil er allenthalben die Grade des Guten genau und richtig unterscheide, und daher nirgends zween gleichgültige Fälle antreffe, dergleichen die Menschen alsdenn zu finden vermeynten, wenn sie frey wehlten. Gott also wehle nicht frey, sondern was er vorzieht, sey allezeit das Bessere, und eben darum werde es vorgezogen. Ich antworte hierauf ganz kurz: 1) libertas contradictionis bleibt in Gott, wenn man den Gegnern auch alles einräumte, welches doch nicht angehet. 2) Es sind ganz ähnliche, und ganz denen Zwecken gleichgültige Fälle möglich und wirklich, und einige können gleichgültig vom Anfange seyn, andere es in der Folge werden. Diese sind es

man der Freyheit Gottes beylegen will, etwas mögliches seyn, § 56. Nemlich die Sache muß an sich nichts widersprechendes in sich halten, und ferner muß sie auch nichts in sich halten, was den göttlichen Eigenschaften, oder denenjenigen Dingen, deren Existenz schon gesetzt wird, widerspricht. Da ferner alle Vollkommenheiten dem unendlichen Wesen im höchstmöglichen Grade zukommen: So muß sich auch die göttliche Freyheit auf alle nur mögliche Thaten erstrecken. Es gehöret zur göttlichen Weisheit, daß Gott niemals ohne Zweck handeln kan, §. 281. Folglich kan er keine Handlung unternehmen, zu welcher nicht eine von seinen wesentlich fortdaurenden Thätigkeiten des Willens ein subjectivischer Zweck ist. Wir finden dieses an der menschlichen Freyheit, daß sie nur unter den möglichen Objecten der Begierden unserer Seele eines wehlen, und also niemals ohne alle Bewegungsgründe handeln kan, welche Bewegungsgründe daher auch allezeit etwas sind, darinnen das vorzunehmende Thun oder Lassen als gut vorgestellet wird § 195. 199. Demnach kömmt die göttliche Freyheit mit der menschlichen auch darinnen überein, daß sie nur allezeit solche Actionen thun kan, wodurch ein mögliches Object eines oder etlicher seiner wesentlichen Grundverlangen zur Wirklichkeit kommt. Denn sonst wäre bey den göttlichen Handlungen kein subjectivischer Zweck möglich.

jedoch auf alles mögliche.

Sie wirket niemals ohne alle Bewegungsgründe,

sondern ihre Actionen betreffen allezeit ein Object irgend eines göttlichen Grundverlangens.

Und

zu geben. Was nun erstlich die libertatem contradictionis anlanget: So ist zu merken, daß einige göttliche Actionen dergestalt frey sind, daß er sie völlig bey eben denselben Umständen thun und auch lassen konnte. Auf diese Art ist die Schöpfung der Welt frey gewesen. Denn Gott konnte sie auch später erschaffen § 307. Man sieht auch nicht, warum er nicht gar die Schöpfung überhaupt auch hätte unterlassen können, da er der Welt weder vor sich bedürftig ist, noch auch in seinem Wesen irgend einmal eine Veränderung vorgegangen seyn kan, welche ihn in irgend einem Augenblicke zur Schöpfung genöthiget hätte. Bey andern Actionen Gottes findet die *libertas contradictionis* nur in sofern statt, daß er das Object, in Ansehung dessen er eine Action vornimmt, frey erschaffen hat, und die Schöpfung auch hätte unterlassen können. Nachdem es aber einmal da ist, und ein gewisser Zustand in demselben gesetzt wird, oder gewisse Handlungen von demselben schon geschehen sind: So kan Gott hernach nicht eine iedwede Wirkung in Ansehung desselben unterlassen, sondern er muß diejenige nothwendig thun, welche seine wesentlichen Eigenschaften bey den gesetzten Umständen erfordern. Z. E. wenn vernünftige Geschöpfe da sind: So stehet es nicht mehr in göttlicher Freyheit, ob er ihnen ein Gesetz geben will oder nicht, und wenn sie dasselbe übertreten

Wiefern bey denen göttlichen Actionen libertas contradictionis möglich ist.

legten Wesens gewisse Umstände mit sich, nach denen Gott seine Actionen einrichten muß. Z. E wenn Gott eine Welt erschaffet: So müssen freye Geschöpfe darinnen seyn, und die Tugend muß zum Zwecke gemachet werden. Und wenn er freye Geschöpfe schaffet: So muß er sie der Glückseligkeit fähig machen. Wo auch weder die Natur der göttlichen Grundverlangen, noch die determinirte Natur des denen Geschöpfen beygelegten Wesens eine gewisse Beschaffenheit der göttlichen Handlungen mit sich bringet, da bleibet doch zum wenigsten allezeit so viel übrig, daß nichts ohne Zweck, und nichts den schon gesezten Zwecken zuwiderlaufendes, geschehen dürfe. Und in sofern ist die göttliche libertas contrarietatis auch z. E. bey der Schöpfung lebloser Dinge, und der Einrichtung des Wesens der unvernünftigen Thiere einzuschränken; Oder vielmehr, man muß keine widersprechende Umstände mit zu den göttlichen Actionen rechnen, wenn man nicht irren will. Dem ungeachtet wird man wohl sehen, daß in unzehligen Fällen eine wahre libertas contrarietatis Gott übrig bleibet, nemlich er hat den Grad der ursprünglichen Fähigkeit der Dinge willkührlich bestimmt § 291. Er hat unter den gleichgültigen Mitteln, welche er erwehlen konnte, frey gewehlet. Er hat auch mehr oder weniger zufällige Vollkommenheiten mit in die

Doch bleibet in vielen Fällen eine wahre libertas contrarietatis übrig.

schiehet, aber in dem göttlichen Verstande als eine solche, welche künftig geschehen soll, gedacht wird. Wir brauchen solchergestalt das Wort Entschluß in einer Bedeutung, die dem Sprachgebrauche gemäß ist. Denn auch in dem menschlichen Willen rechnen wir alle vorsetzliche Entschliessungen zur Freyheit; wiewohl unsere Freyheit öfters unvollkommen ist, bisweilen auch sich gar in Sclaverey des Bösen befindet. Und wenn wir sagen, wir beschliessen etwas künftiges, so heißt dieses so viel: Wir stellen uns eine künftige Action als eine solche, die wir thun werden, vor. Diese Vorstellung wird durch gewisse Zwecke oder Begierden, damit sie übereinstimmet, unterstützet, so daß wir sie deßwegen vor gut halten, und, dieser Wirksamkeit der Begierden zu widerstehen, wenden wir ietzo unsere Freyheit nicht an, treiben auch den Verstand nicht an, auf Mittel zu sinnen, oder schon vorhandene Mittel anzuwenden, um den Ausbruch der als künftig vorgestellten Wirksamkeit der Begierden zu verhindern. Kommt hernach die gehörige Zeit, und der Zustand des Gemüthes hat sich unterdessen in Ansehung desjenigen, was hieher gehöret, nicht geändert, und die Idee unsers Vorsatzes fällt uns wiederum ein: So vollziehen wir denselben wirklich. Im gegenseitigen Fall sagen wir, daß wir unsere Entschliessung geändert oder vergessen haben. Wenn man hiervon dasjenige absondert, was eine Endlichkeit mit sich bringet:

Was in dem menschlichen Willen eine Entschliessung heisset.

Gottes. Denn wenn das göttliche Wollen einmal eine zureichende Ursache von der Entstehung einer gewollten Sache ist: So siehet man keinen Grund, warum es dergleichen nicht überall seyn sollte, weil die Gründe, um welcher willen Gott in einem Falle durch sein blosses Wollen etwas zu verschaffen vermag, sich auch auf alle übrige Fälle schicken müssen. Folglich kan Gott alles, was er denken kan, indem er eine gewisse Thätigkeit seines freyen Willens hinzu thut, auch wirklich machen. Folglich muß die Kraft Gottes unendlich seyn. Und wenn es möglich wäre, daß ihr noch etwas fehlete: So müßte sie, vermöge des zugegebenen, sich dasselbe durch ihr Wollen selbst geben können. Bey den Kräften endlicher Dinge verhält es sich ganz anders, wie § 145 ausgeführet worden. Ja schon deswegen darf man einem endlichen Dinge nicht zugestehen, daß es einem andern durch sein blosses Wollen die Wirklichkeit geben könne, weil man ihm hiermit vermöge des vorigen unvermerkt eine Unendlichkeit zuschreiben würde. Man merke noch hierbey, daß, wenn man einmal Gott zugestehen muß, daß er etwas durch sein blosses Wollen bewirken könne, es auch hernach keine grössere Schwierigkeit sey, zu sagen, daß er hierdurch einfachen Substanzen, die noch nicht sind, die Wirklichkeit gebe, als zu sagen, daß er ihnen nur gewisse Kräfte gebe, oder den innerlichen Zustand ihrer Kräfte verändere, oder sie auch

mals die Unendlichkeit seiner Kraft.

Endliche Dinge können keinem Dinge die Wirklichkeit durch ihr blosses Wollen geben.

Daß Gott durch sein Wollen Dingen, die nicht waren, die Wirklichkeit giebt, ist nicht unbegreiflicher, als daß er daseyende verändert oder beweget.

keit zu verstehen § 56. Nemlich wir müssen der göttlichen Allmacht nicht allein dasjenige zugestehen, wovon wir begreiffen können, wie es möglich sey. Sondern wo wir sonst in Schwierigkeit oder Gefahr eine Verbindlichkeit zu übertreten gerathen würden, da müssen wir uns auch kein Bedenken machen, derselben alles dasjenige als möglich zuzugestehen, worinnen wir nicht einen offenbaren Widerspruch zeigen können. Denn da wir endlich sind: So schrieben wir sonst Gott nicht die höchstmögliche Macht zu, welche sich denken läßt, und hielten vor unmöglich, worauf sich doch die Kennzeichen der Unmöglichkeit nicht schicken § 58. Aus der Unendlichkeit der göttlichen Allmacht folget auch, daß derselben von keinem Geschöpfe unmittelbar widerstanden werden kan, womit iedoch die zweyfache Art des mittelbaren Widerstandes nicht zu verwirren ist § 155.

der determinirten, sondern auch von der undeterminirten Möglichkeit zu verstehen.

Der Allmacht Gottes kan von keinem Geschöpfe unmittelbar widerstanden werden.

§. 315.

Aus der Allmacht Gottes fliesset auch die Allgegenwart desselben, welche das Vermögen Gottes ist, überall unmittelbar durch seine eigene Substanz und ohne beyhelfende Ursachen wirken zu können § 60. Gott ist also allen Orten und allen Geschöpfen, und nothwendig, gegenwärtig. Diese Gegenwart muß eine unmittelbare seyn § 61. Wo Gott mittelbar wirket, da kan man ihn zwar auch mittelbar gegenwärtig nennen § 61: Allein es ist alsdenn die mittelbare Gegenwart willkühr-

Was die Allgegenwart Gottes ist.

Die Gegenwart Gottes ist eine unmittelbare,

wie man leicht a priori übersieht, der Zweck der Schöpfung einer Welt, die ein moralisch regiertes Reich Gottes ist, dreyerley Einrichtung mit sich bringet, ein System, wo sich Gott durch sich selbst zu erkennen giebt, wie er ist; eines, wo der Wahl der Geister zwischen Gutem und Bösem Raum gelassen wird; und eines, das nach der Erwehlung des Bösen die Lasterhaften endlich absondert, und ihnen die vorige Geschäfftigkeit und Bewegung wegnimmt: daß man, sage ich, alsdenn von denen Creaturen in dem ersten sagen kan, sie sind nun bey Gott, und in dem letztern; sie sind von Gott verstossen, obgleich Gott überall ist.

§ 316.

Der Wille Gottes ist unveränderlich,

in Ansehung der Begierden und Entschliessungen.

Sowohl die Begierden, als die Entschliessungen des göttlichen Willens sind unveränderlich. Indem ich von den Entschliessungen sage: So sind darunter nur die Decreta immanentia zu verstehen, von denen die transeuntia nur eine in der Zeit geschehende Vollziehung sind. Denn die Begierden des göttlichen Willens gehören zu seinem Wesen, welches nothwendig ist. Sollte aber Gott in seinen Entschliessungen veränderlich seyn: So liesse er entweder seine vorigen Endzwecke ohne allen Zweck fahren; dieses wäre der Vollkommenheit zuwider: Oder er änderte sie deßwegen, weil er zuvor etwas nicht gewußt, oder nicht recht überlegt hätte. Dieses stritte mit der Allwissenheit und Weisheit.

§ 317.

Actum des Wollens, und das gewollte Object abstrahiret, ohne noch darauf zu sehen, ob die Bedingung werde erfüllet werden, oder nicht: So heißt solches der vorhergehende Wille (voluntas antecedens). Siehet man aber auf die wirkliche Existenz der Bedingung: So heißt dasjenige, was wegen der Erfüllung oder Nichterfüllung der Bedingung geschiehet, der nachfolgende Wille (voluntas consequens).

und nachfolgende Wille Gottes ist.

Es ist aber in Gott der vorhergehende und nachfolgende Wille nicht etwan überall nur unserer Betrachtungsart nach unterschieden, obgleich der Entschluß zu dem letztern in Gott eben so ewig als jener ist, und daher die Priorität, welche jenem beygelegt wird, nur auf unserer Betrachtungsart beruhet.

Derselbe ist nicht allezeit nur unserer Betrachtungsart nach unterschieden, obwohl die Priorität davon herkömmt.

Wenn man von den Thaten und Schicksalen freyer Geschöpfe redet, und unterscheidet, was Gott in Ansehung derselben mit dem vorhergehenden oder nachfolgenden Willen gewollt habe: So befindet sich zwischen den zwoerley Willen ein realer Unterschied. Die bisher gegebene Theorie der göttlichen Eigenschaften ist geschickt, denselben ganz leichte zu erklären. Er bestehet im folgenden: Der vorhergehende Wille bestehet allezeit 1) aus einer oder etlichen *actionibus immanentibus* der thätigen Grundverlangen Gottes, z. E. Gott will die Tugend und Glückseligkeit vernünftiger Geister. 2) Aus einem Entschlusse, ein gewisses Subject zu erschaffen. 3) Aus einem

Was zu dem vorhergehenden Willen Gottes in Ansehung der vernünftigen Geschöpfe gehöret.

Ent-

§ 319.

Die erwiesene Unveränderlichkeit des göttlichen Willens ist mit der Unveränderlichkeit seines Wesens, d. i. mit seiner Nothwendigkeit überhaupt, nicht zu verwechseln. Jene läßt sich aus dieser nicht gleich unmittelbar erweisen. Man hüte sich auch, daß man nicht die Unveränderlichkeit Gottes zu weit ausdehne. Dieses geschähe, wenn man die freyen Actionen Gottes, oder auch überhaupt die actiones transeuntes, in ihm deßwegen nicht zugeben wollte, weil sonst Veränderungen in Gott vorgiengen. Denn man muß die Veränderungen des Wesens, oder des Grades der Vollkommenheit in dem Wesen, nicht mit der Veränderung des zufälligen Zustandes der Wirksamkeit verwirren. Jene widersprechen der unendlichen Vollkommenheit; Die letztere aber erfordert die unendliche Vollkommenheit.

Die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens ist mit der Unveränderlichkeit des Wesens nicht zu verwirren, auch nicht zu weit auszudehnen.

§ 320.

Gott ist in Ansehung seines Wesens und Willens independent, d. i. von aller nur erdenklichen Dependenz frey, ja nicht einmal derselben fähig. Die Dependenz ist dasjenige Verhältniß zweyer Dinge, vermöge dessen eines etwas von dem andern hat, d. i. empfangen muß § 28. Daher dependiren Geister von einander, wenn einer gewisse Güter von dem Willen des andern hat, und ihm daher eine Verbindlichkeit entstehet, sich nach dem Willen des andern zu richten. Die Möglichkeit

Gott ist independent.

Zwanges geleugnet. Man kan also auch Gott im eigentlichen Verstande kein Gewissen beylegen, wenn man nicht unter dem Gewissen das Bewußtseyn verstehen, und also von etwas ganz andern reden will. Wenn man sich also des Ausdrucks bedienet, daß die göttlichen Handlungen von den Eigenschaften seines Wesens, und von der Natur der Sachen, und der eigenen Aufführung der Geschöpfe gegen Gott, dependirten: So ist dieses keine wahre Dependenz, welche Gott einschränken kan, sondern man erkläret nur die Umstände, welche zu der innerlichen Möglichkeit der Dinge überhaupt gehören, und giebt nur die Erkenntnißgründe an, woraus der menschliche Verstand dieselbe begreiffen kan. Es ist nur ein Wortspiel, wenn man sagt, Gott dependire von sich selbst, er sey von sich selbst, er habe den Realgrund seiner Wirklichkeit in sich selbst. Denn es ist eben so geredt, als wenn ich von einem sage, er sey sein selbst Herr, oder er sey sein selbst Lehrer gewesen. Man meynet damit nichts anders, als daß er keinen Herrn habe, oder daß er keinen Lehrer gehabt habe. Wenn man mit Verstande sagen will, daß Gott den Grund seiner Wirklichkeit in sich selbst habe: So muß man nicht einen Realgrund meynen, dergleichen Gott seiner Nothwendigkeit und Vollkommenheit wegen nicht brauchet, noch haben kan, sondern man muß einen Idealgrund darunter verstehen, und es ist damit so viel gesagt, Gott

Was man meynet, wenn man saget, daß die göttliche Handlungen von seinen Eigenschaften dependiren,

oder daß Gott von sich selbst dependire,

ben aus einander zu sehen. Die abgehandelten *attributa ἀνενέργητα* sind folgende gewesen: Die Unendlichkeit § 237; die Unbegreifflichkeit § 241; die Majestät § 242; die Einfachheit § 243; die Einheit § 244-248; die Unermeßlichkeit § 250; die Ewigkeit § 254; die Nothwendigkeit § 254; die wesentliche Güte § 294; die Unveränderlichkeit § 316-319; die Independenz § 320. Unter denen *attributis ἐνεργητικοῖς* war zuvörderst, als das allgemeineste, das Leben § 265 zu bemerken. Die determinirtern Arten derselben waren der Verstand und Wille. Bey dem Verstande kam die Allwissenheit nebst den unterschiedenen Benennungen derselben in Absicht auf die unterschiedenen Objecte vor § 267 rc. rc. Bey dem Willen war theils seine Beschaffenheit, theils seine Macht zu unterscheiden. Zu der Beschaffenheit des göttlichen Willens gehörte theils seine Seligkeit § 279, theils die wesentlichen Grundverlangen desselben, theils seine Freyheit § 307-311. Der wesentlichen Grundverlangen waren zwey: Das Verlangen der Vollkommenheit, und die Güte. Zu dem Verlangen der Vollkommenheit § 278 gehörte die Heiligkeit § 284; die wesentliche Gerechtigkeit § 284; die Wahrhaftigkeit § 287; und die Weisheit § 288. Die Güte Gottes § 299 bekömmt in Absicht auf die unterschiedenen Objecte mancherley Namen. Daher sie in gewisser Betrachtung Liebe § 292,

Die göttlichen attributa ἀνενέργητα.

Die göttlichen attributa ἐνεργητικά.

Gott eine Substanz oder vollständiges Ding ist: So muß er auch alle die Eigenschaften, die zu einem vollständigen Dinge gehören, und die Möglichkeit desselben ausmachen, an sich haben. Und mit Zuziehung der höchsten Grundsätze kan man auch die allgemeinesten Unterschiede aller vollständigen Dinge bestimmen, und urtheilen, welche von denselben Gott zukommen müssen. Die vernünftigen Geister aber sind diejenigen, in deren Differentialwesen wir die wichtigsten und edelsten Eigenschaften Gottes erblicken, welche sie mit demselben gemein haben. Sie sind also diejenigen, aus deren Betrachtung sich alles schliessen läßt, was wir nur von den Eigenschaften Gottes erkennen können, und das Grundwesen derselben hat, obwohl in sehr eingeschränktem Grade, mit allen Eigenschaften Gottes in sofern eine Aehnlichkeit, wiefern der unendliche Vorzug Gottes vor seinen Geschöpfen eine Gattung der Aehnlichkeit zuläßt, § 241. Mithin haben wir Grund, die vernünftigen Geister das Ebenbild Gottes zu nennen. Sie tragen ein physicalisches Ebenbild Gottes in der Beschaffenheit ihres Wesens. Und wiefern sie ihren moralischen Zustand dem göttlichen Gesetze gemäß einrichten, welches ihnen die Regeln der wesentlichen Vollkommenheit der Dinge zu beobachten vorschreibt, welche Gott selbst will, und so, wie sie sich auf das höchste Wesen schicken, beobachtet: So können sie auch ein moralisches

lichkeit enthalten ist: So kan man auch daraus abnehmen, daß ein solches Bestreben Gott wohlgefällig seyn müsse.

§ 323.

Was eine Anthropopathie ist.

Alle Kräfte der Geschöpfe, und alle Vollkommenheit, die dadurch möglich ist, ist auch in Gott; aber nur eminenter § 238, d. i. es ist etwas gleichgeltendes, aber unendlich besseres, in Gott, so, wie es der Begriff der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens erfordert. Demnach können wir auch Gott die Kräfte, Handlungen und Wirkungen, die wir an den Geschöpfen wahrnehmen, und an denen nur nicht ein moralisches Böses befindlich ist, oder betrachtet wird, ebenfalls zuschreiben, und die göttlichen attributa mit dem Namen derselben benennen, dafern wir es nur nicht anders als also meynen, daß sie ihm eminenter zukommen sollen. Wir wollen alsdenn nur so viel damit sagen, es sey in Gott eine gewisse unendlich vollkommene Eigenschaft, vermöge welcher er eben das, oder noch mehr und auf vollkommenere Art, ausrichte, oder vermöge welcher eine Aehnlichkeit mit denenjenigen Handlungen oder Wirkungen herauskomme, welche wir an gewissen Geschöpfen, oder in einem gewissen Zustande derselben, wahrnehmen. Eine solche Vorstellungsart, da man wegen der Aehnlichkeit gewisser Wirkungen Gott eine Eigenschaft der Geschöpfe, die ihm in der That nicht zukömmt, beyleget, iedoch solches nicht anders verstehet, als daß

Gott reden, alsdenn eben so, als wie wir es zu machen pflegen, wenn wir von den Geistern und den Eigenschaften derselben reden, da wir die Benennungen gemeiniglich von den Körpern hernehmen, ungeachtet wir die Geister nicht vor Körper halten, sondern ihnen nur etwas ähnliches und besseres zuschreiben, welches wir ietzo in einer concreten Idee denken, welche wir noch nicht aufgelöset haben, oder ietzo nicht auflösen wollen, z. E. wir sagen ein erleuchteter, ein geschärfter Verstand, eine hocherabende Schreibart, ein erhitztes Gemüthe, eine brausende Gemüthsbewegung u. s. f. Gleichergestalt brauchen wir auch umgekehrt von den Körpern solche Redensarten, welche von Geistern hergenommen sind. Z. E. wie oft sagen wir ein anstossender Körper wolle den andern bewegen. Die ältesten Sprachen gehen, wie sie überhaupt mehrere und kühnere Tropos haben, und Redensarten lieben, welche Personendichtungen voraussetzen, auch in denen Anthropopathien noch weiter, als die heutigen abendländischen, wiewohl diese letztern sich derselben doch auch häufig genung bedienen, und sie gar nicht entbehren können. Wenn man hingegen Gott eine Eigenschaft der Geschöpfe, welche doch eine Endlichkeit mit sich bringet, durch einen Irrthum im Ernste zuschreibet: So wird solches durch eine a potiori hergenommene Benennung Anthropomorphismus genennet, welcher entweder gröber seyn kan, z. E. wenn

tigung derselben.

Was anthropomorphismus ist.

und ihre Thorheit bekannt gemacht wird, so führet er sich gegen dieselben eben so auf, als wie diejenigen zu thun pflegen, die der Anschläge ihrer Feinde nur spotten.

Wie man die Anthropopathien auflösen soll.

Wenn man daher eine Anthropopathien auflösen will, weil sie nur eine concrete und sehr undeterminirte Art der Vorstellung ist: So ist die Hauptregel, daß man sie auf eine Gott geziemende Art θεοπρεπῶς erklären muß. So erklären wir auch die körperlichen Redensarten, welche wir von Geistern gebrauchen, dennoch auf eine Art, die sich vor die Geister schicket, und wir verstehen, wenn ich also reden darf, dasjenige πνευματοπρεπῶς, was wir von ihnen σωματοειδῶς gesagt haben.

Unterschied dabey.

Indem wir die Anthropopathien auflösen: So finden wir zuweilen, daß die Eigenschaft der Geschöpfe, welche wir Gott zuschreiben, ihm auch wirklich zukomme, aber nur auf eine vollkommenere Art, und mit Absonderung alles dessen, was eine Endlichkeit anzeiget. Z. E. da der Zorn seinem Wesen nach eine heftige Verabscheuung des Unrechts ist: So kömmt Gott, wenn wir nur die veränderliche Heftigkeit und die damit im menschlichen Gemüthe verknüpfte Unruhe abrechnen, der Zorn hernach in ganz eigentlichem Verstande zu.

Was der Zorn Gottes ist.

Nemlich der Zorn Gottes ist die Verabscheuung des moralischen Bösen in Gott, wiefern dieselbe ein Grund zu der bestrafenden Gerechtigkeit wird. Bey andern Anthropopathien aber gehet es nicht an, daß wir das Wesen der Sache

selbst,

durch den negativischen Theil desselben müssen wir die Endlichkeit davon hinwegschaffen. Aus diesem allen erfolget aber, daß diejenigen Begriffe von den Eigenschaften Gottes, darinnen wir etwas denken, das ihm wirklich zukommt, wenn sie recht deutlich werden sollen, gar schwer sind, und nicht anders als durch eine vielfache und subtile Abstraction entstehen können, welche eine gute Erkenntniß und Uebung in der Ontologie und Vernunftlehre voraussetzet. Es giebt Leute, welche die gröbsten Irrthümer darunter verbergen, daß sie solche Eigenschaften Gottes, welche ihm doch mit gehöriger Vorsichtigkeit im eigentlichen Verstande zukommen, unter dem Vorwande leugnen, als ob es leere Anthropopathien, oder vielmehr Anthropomorphismi, wären, welche man nur dem Pöbel zu Gefallen eingeführet hätte.

Manche verbergen Irrthümer unter dem Vorwande der Anthropopathien.

Z. E. einige geben vor, Gott könne nicht beleidiget werden, oder zürnen. Denn zur Beleidigung gehöre, daß man einem gewisse Mittel seiner Glückseligkeit entziehe, und der Zorn sey eine Unordnung und Verwirrung des Gemüthes. Allein hiermit führet man nur eine Art der Beleidigung an, welche sich freylich auf Gott nicht schicket. Die Beleidigung überhaupt aber bestehet darinnen, wenn man einem nicht leistet, was er doch mit Rechte fordern kan. Und so kommt der Begriff Gott ganz eigentlich zu § 284, 285. Bey dem Zorne darf man nur die veränderliche und das Gemüth verwirrende

Ob Gott beleidiget werden könne.

noch ferner ins Licht gesetzet werden. Wir können sie aber auch hier schon vor bekannt annehmen, weil im vorigen schon so viel Grund davon angegeben ist, als zur Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit erfordert wird.

§. 327.

Die erste Wirkung Gottes in Ansehung einer Welt ist die Schöpfung derselben, das ist diejenige Wirkung Gottes, da durch eine Thätigkeit seines Willens § 313 die Welt, welche zuvor nicht war, zur Wirklichkeit gekommen ist. Zum Beweise, daß die Welt von Gott erschaffen sey, berufe ich mich auf das ganze erste Capitel von der Existenz Gottes. Es gehöret aber darzu, theils daß Gott die einfachen Substanzen und ihre Grundkräfte hervorgebracht hat § 144, 145, welches die Schöpfung im engern Verstande heissen kan; theils daß er dieselben in gewisser Ordnung mit einander verknüpft hat, welches, überhaupt betrachtet, eine Wirksamkeit ist, welche dem göttlichen Wesen nicht so, wie die vorige, an und vor sich selbst schlechterdings eigen ist. Es können auch endliche Substanzen gewisse Verknüpfungen von Dingen, die schon da sind, verursachen, iedoch nur in denenjenigen Dingen, welche ihren Kräften unterworfen sind § 145. Nur die Verknüpfung der Dinge in der ganzen Welt übersteiget ihre Fähigkeit. Wenn man beydes zusammen nimmt, sowohl die Hervorbringung der einfachen Substanzen und ihrer Grundkräfte, als die

Die erste Wirkung Gottes in Ansehung einer Welt ist die Schöpfung.

Was die Schöpfung im engern Verstande ist.

Was das Werk der Schöpfung heisset.

änderung schon daseyender Dinge aber ist auch nicht anders begreifflich, als wiefern die wirkende Ursache der Bewegung fähig, und mit den nöthigen Werkzeugen versehen ist. Folglich muß die Schöpfung bloß durch das kräftige Wollen Gottes geschehen seyn. Und die Hervorbringung der einfachen Substanzen ist demselben nicht schwerer, sie ist auch nicht schwerer zu glauben, als irgend eine andere Wirkung Gottes, welche nur in der Veränderung eines Zustandes bestehet § 313.

§ 329.

Die andere Wirkung Gottes ist diejenige Erhaltung der endlichen Substanzen und ihrer Grundkräfte, welche der Annihilation oder Vernichtung entgegen gesetzt ist. Die Vernichtung ist das Aufhören der Existenz eines einfachen Dinges, oder einer Grundkraft desselben. Folglich ist die derselben entgegengesetzte Erhaltung nichts anders, als diejenige Wirksamkeit Gottes, wodurch die Substanz und das Grundwesen der schon existirenden einfachen und endlichen Dinge fortdauret. Ich schränke die göttliche Erhaltung mit Bedacht nur auf die einfachen Subjecte und ihre Grundkräfte ein. Denn nach Voraussetzung derselben brauchet man hernach nicht nach dem Grunde von der Fortdauer solcher Dinge besonders zu fragen, welche von ienen als von wirkenden Ursachen oder von Existentialgründen § 79 abhangen. Daß aber die erstern einer Erhaltung Got-

Die andere Wirkung Gottes ist die Erhaltung, welche der Annihilation entgegen gesetzt ist.

Daß sich diese Erhaltung Gottes nur auf die einfachen Substanzen und Grundkräfte erstrecket.

Beweis, daß dieselben ei-

Man kan nicht etwan den vorhergehende Augenblick der Existenz die Ursache seyn, welche den folgenden hervorbrächte. Denn ein Augenblick hat nicht die Natur einer wirkenden Ursache; sondern ist ein äusserliches Existentiale abstractum. Die Ursache muß also in einer Thätigkeit des göttlichen Willens liegen. Diese Thätigkeit ist entweder eine solche, die ehemals geschehen, ietzo aber nicht mehr eine actio transiens ist, und noch geschiehet: Oder sie ist eine solche, die noch ietzo als eine actio transiens geschiehet. Den erstern Fall müßte man sich also vorstellen, daß Gott durch seinen Willen vielleicht der Welt in dem ersten Augenblicke so viel Kraft geben könne, daß sie vermöge derselben hernach etliche tausend Jahre fortdauerte. Darauf antworte ich aber, daß man sich dieselbige Kraft doch auch nicht anders ohne nur als ein zufälliges Ding vorstellen könne, wodurch man also nicht weiter kommt, sondern in den folgenden Augenblicken immer noch fragen kan, warum sie selbst fortdauere. Oder man müßte sich etwan blos auf den göttlichen Willen beruffen wollen, und sagen, die Welt dauere durch die Kraft desjenigen Willens Gottes fort, durch welchen er bey der Schöpfung gewollt hat, daß sie so, oder so lange, dauren soll. Ich werde aber hier sogleich fragen, von was vor einem Willen man rede, ob er ein Decretum immanens oder transiens seyn soll §311? Ist er ein Decretum immanens: So ist [illegible]

machen könne? Andere können sich von der Nothwendigkeit der Erhaltung deßwegen nicht überreden, weil sie an den Werken der Baumeister und Künstler sehen, daß ihr Werk, nachdem es einmal zu Stande gebracht worden, hernach fortdauert, ohne daß es von ihnen erhalten wird. Hier sollte man aber bedenken, daß z. E. der Baumeister das Haus nicht aus solcher Materie zusammensetze, deren Existenz von ihm dependiret, ich meyne, daß er es nicht aus einfachen Substanzen zusammensetze, denen er selbst, da sie zuvor nicht gewesen, die Wirklichkeit gegeben hätte. Der Baumeister ist vom Hause keine zureichende Ursache. Die Baumaterialien haben ihre Existenz ohne sein Zuthun, und würden auch fortgedauert haben, wenn kein Haus daraus gemacht worden wäre. Jetzo aber, da eins daraus gebauet worden, bleiben sie in der gemachten Verbindung, vermöge derjenigen Dauerhaftigkeit ihrer Natur, und vermöge derjenigen Gesetze der Verknüpfung, welche von dem Baumeister gar nicht abhangen. So verhält es sich mit allen Werken der menschlichen Kunst. Daher schicken sich dergleichen Exempel zur Erläuterung derjenigen Frage gar nicht, da wir wissen wollen, ob Gott diejenigen einfachen Substanzen und ihre Grundkräfte erhalten müsse, denen allererst er selbst durch eine Wirksamkeit seines thätigen Willens die Wirklichkeit gegeben hat, und deren Wirklichkeit also von ihm,

sich alle natürliche elastische Körper in einer Spannung und widernatürlichen Zusammendrückung befinden. Daher sie auch, wenn auf einer Seite der Widerstand weggenommen wird, sich gegen dieselbe bewegen. Es läßt sich auch die Schwere, und der Zusammenhang der Körper, nicht ohne einen gewissen Druck von aussen begreiffen, welcher sie im ersten Falle gegen einen gewissen Mittelpunct, im andern aber unter einander selbst zusammendrücket. Was wir nur in der Naturlehre von dem Ursprunge derjenigen lebendigen Bewegung, die von bloß materialen Ursachen herkommt, determinirtes sagen können, das kommt auf eine solche Ungleichheit des Druckes und Gegendruckes an, welche zuletzt eine Zusammendrückung der ganzen Erdkugel, ja der ganzen Welt, voraussetzet.

riori erläutert.

Wenn man hiermit die Schöpfungshistorie aus der heiligen Schrift vergleichet: So wird man eine angenehme Uebereinstimmung wahrnehmen, weil man hiermit einen genugsamen Nutzen von derjenigen göttlichen Einrichtung siehet, vermöge welcher er den größten Theil der Wasser über die Ausbreitung der Himmel gesetzet, und dadurch einer solchen Materie die äusserste Stelle unter allen angewiesen, welche geschickt genug ist, die erforderliche Zusammendrückung des sichtbaren Weltgebäudes zu befördern, ohne daß man ihr, da sie selbst von nichts weiter gedruckt werden kan, eine

welches auch durch die H. Schrift bestätiget wird.

Erhaltung der Möglichkeit einzutheilen. Die letztere findet bey den freyen Thaten, und was davon abhanget, statt. Die erstere aber kömmt allen übrigen Dingen zu. Hieraus läßt sich die Frage, welche manchen so schwer geschienen, mit leichter Mühe entscheiden: wieferne Gott bey den moralisch bösen Handlungen der Geschöpfe concurrire. Das ist unmöglich und streitet mit den Eigenschaften Gottes, daß er sie unmittelbar hervorbringe, oder auch mittelbar determinire, welches letztere dem ersteren im Effecte gleich gelten würde. Es würde auch, sobald man Gott zum Urheber des Bösen machen wollte, der Ursprung des moralischen Bösen nicht erkläret, sondern vielmehr alles moralische Böse aufgehoben und geleugnet, wodurch man sich selbst widerspräche. Denn es könnte ja sodann nicht mehr etwas seyn, das Gott mißfiele, oder das er verbieten und bestrafen könnte, und bey denen, die es thun, fiele alle Schuld und moralische Zurechnung hinweg. Die nothwendige und unvermeidliche Concurrenz Gottes bey denen moralisch bösen Thaten bestehet darinnen, daß Gott zu der Zeit, wenn das Böse geschiehet, dennoch die Substanz und das Grundwesen des Sünders erhält. In dem letztern liegt die Möglichkeit zum Bösen, dessen Wirklichkeit aber allererst durch eine nicht nothwendige Richtung des freyen Willens dieses oder anderer Geschöpfe zur Wirklichkeit gekommen.

Wiefern Gott bey denen bösen Handlungen concurriret.

der Welt, welche deswegen nichts anders, als die vorsetzliche Abrichtung der Begebenheiten auf die Endzwecke der Welt, ist. Die Nothwendigkeit dieser Wirkung Gottes kan man auch schon aus dem Begriffe der unendlichen Vollkommenheit sogleich einsehen. Denn was könnte wohl dem vollkommensten Wesen anständigers gesagt werden, als daß es vor alles Sorge trage, ohne daß ihm diese Sorge beschwerlich werde? Diese Vollkommenheit kommt ihm also unstreitig zu, wenn es alle mögliche Vollkommenheiten haben soll. A posteriori fällt uns die Gewißheit derselben sehr häufig und fast sinnlich in die Augen. Man bedenke unterdessen z. E. nur dieses einzige, daß unter denen Menschen die Personen beyderley Geschlechtes beständig beynahe in gleicher Anzahl gebohren werden, und die Zahl der Manspersonen nur einen solchen Ueberschuß hat, wie er bey denen Gefährlichkeiten, dabey viele aufgeopfert werden, zur Erhaltung einer beynahe völligen Gleichheit nöthig war.*

§ 335.

Welches die Richtschnur der göttlichen Regierung der Welt ist.

Die Richtschnur, nach welcher sich Gott in der Regierung der Welt richtet, sind also seine Endzwecke. Da nun die Möglichkeit und Einrichtung der formalen und objectivischen Zwecke in denen subjectivischen § 289 gegrün-

* Siehe Bernh. Nieuwentyts rechten Gebrauch der Weltbetrachtung. Die 17 Betracht. §. 12 u. der Uebersetzung Hn. D. Segners.

der Welt die Sachen also einrichten, wie es seine Endzwecke mit den vernünftigen Geistern erfordern oder zulassen. Und jene müssen hintan gesetzet werden, und eine Ausnahme leiden, wenn sonst die Endzwecke Gottes, die er mit den vernünftigen Geistern hat, Abbruch leiden müßten.

§. 836.

Die göttliche Regierung ist entweder eine zulassende, oder positiv regierende, oder negativ regierende.

Weil Gott bey der Regierung der Welt die Begebenheiten auf mancherley Art zu seinen Endzwecken abrichten kan: So findet man darinnen den Grund, die göttliche Regierung in die zulassende, in die positiv regierende, und in die negativ regierende einzutheilen. Die zulassende Regierung Gottes bestehet darinnen, daß er etwas um eines ausdrücklichen Endzwecks willen zuläßt, indem er dasjenige, was er zuläßt, künftig zu einem Mittel gewisser Absichten machen will.

Was die zulassende Regierung Gottes ist.

Sie ist nicht mit der blossen Zulassung zu verwirren.

Man verwirre die zulassende Regierung Gottes nicht mit derjenigen Zulassung, da er etwas, welches aus dem Daseyn und der Verknüpfung gewisser Dinge als ein Nebenumstand zugleich mit entstehet, deßwegen zuläßt, weil es seine Endzwecke nicht hindert, und er es also nicht zu verwehren nöthig hat. Z. E. wenn ein Mensch ums Leben kommt: So muß dabey nothwendig eine zulassende Regierung Gottes statt finden, weil die Menschen unter die letzten Zwecke Gottes gehören. Man kan aber nicht eben so schliessen, wenn ein Vogel eine Fliege erha-

§ 337.

Denen vernünftigen Geistern muß Gott ein wahrhaftig moralisches Gesetz geben § 284. Nachdem sie sich in Ansehung desselbigen bezeigen: So werden sie der Belohnungen oder der Bestrafung § 297, 298, fähig. Nun heißt ein solches Systema, darinnen gewisse unterworfene von einem independenten Oberherrn dergestalt beherrschet werden, daß ihnen sein Wille gewisse moralische Verbindlichkeiten auflegt, durch deren Uebertretung sie sich Strafe zuziehen, ein Reich. Folglich ist die Regierung Gottes in Ansehung der vernünftigen Geschöpfe, ein Reich Gottes (civitas Dei).

Die göttliche Regierung ist in Ansehung der vernünftigen Geschöpfe ein Reich Gottes.

§ 338.

Die Sorge Gottes vor die Geschöpfe d. i. der Inbegriff alles dessen, was er in Ansehung derselben um gewisser Endzwecke willen thut, oder veranstaltet, heißt die Vorsehung oder Vorsorge Gottes. Die Vorsorge Gottes bestehet demnach aus der Erhaltung und Regierung. Man theilet sie ein in die allgemeine und besondere Vorsorge Gottes. Die besondere Vorsorge Gottes heißt diejenige, welche mit letzten objectivischen Zwecken Gottes zu thun hat. Die allgemeine Vorsorge Gottes aber heißt, welche mit solchen Dingen zu thun hat, welche nur die Natur der Mittel an

sich

Was die Vorsehung oder Vorsorge Gottes ist.

Sie ist entweder eine allgemeine oder besondere.

darzu durch die Reyhe bloß natürlicher Ursachen bestimmet. Das letztere findet bey denenjenigen Begebenheiten statt, wobey und wiefern freye Handlungen der Geister dabey vorkommen. Und da Gott auch diese untrüglich vorher weiß § 271-273: So können dieselben in der Reyhe, wodurch bestimmet wird, was Gott in der Welt zulassen, oder veranstalten will, eben so wohl Platz nehmen, als dasjenige, dessen Erfolg durch determinirende Ursachen unausbleiblich war. Die wunderthätige Regierung Gottes aber nenne ich diejenige, da er selbst durch seine eigene Thätigkeit, etwas um gewisser Absichten willen, hervorbringet, oder verändert. Durch ein Wunderwerk aber verstehe ich eine unmittelbare und ausserordentliche Wirkung Gottes in der Welt. Was ein Wunderwerk ist.

§ 340.

Nun kan man zwar vermöge der göttlichen Weisheit nicht erwarten, daß Gott etwas durch eine wunderthätige Regierung ausrichten werde, was in Ansehung aller Umstände und Folgen auch schon durch die Reyhe natürlicher Ursachen, und also durch die prädeterminirende Regierung möglich war. Die wunderthätige Regierung Gottes aber ist nichts desto weniger in der Welt auch möglich, und man darf sich nicht einbilden, als ob es Gott unanständig sey, eine solche Welt zu erschaffen, darinnen er zu der Beweis der Möglichkeit der wunderthätigen Vorsorge.

denken, daß die Richtschnur der göttlichen Regierung der Welt in der moralischen Regierung vernünftiger Geister gesucht werden müsse § 335.

§ 341.

Man kan aber noch weiter gehen, und durch eine Wahrscheinlichkeit, welche der Gewißheit gleich gilt § 207, erweislich machen, daß die wunderthätige Regierung Gottes in der Welt nothwendig sey, am allermeisten in derjenigen, in welcher viel böse Handlungen geschehen. Denn da in der Welt unendlich viel freye Thaten geschehen, welche eben deßwegen, weil sie frey sind, nach keiner Regel einer physicalischen Prädetermination erfolgen: So ist gar nicht zu begreiffen, wie der mechanische Bau der Welt, welcher doch vermöge seines Wesens immer einerley Regeln halten muß, also sollte eingerichtet werden können, daß er ohne fernere selbstthätige Richtung Gottes mit allen diesen freyen Thaten nach Maaßgebung der göttlichen Absichten überall zusammenträffe. Dieses scheinet alle Fähigkeit der Maschine zu übersteigen, man stelle sich auch dieselbe so vollkommen vor, als es möglich ist, sich einen deutlichen Begriff davon zu machen. Dieser Beweisgrund bekömmt bey der gegenwärtigen Verfassung der Welt noch dadurch ein besonderes Gewichte, daß die meisten Handlungen der Menschen moraliter

Beweis der Wirklichkeit der wunderthätigen Vorsorge Gottes.

Erster Grund.

Anderer Grund.

schichte erwiesen; und es ist unbedachtsam, dieses als einen Gegengrund ihrer Glaubwürdigkeit anzusehen, daß sie Wundergeschichte enthält. Denn wer das thut, begeht petitionem principii, da vielmehr bey der geoffenbarten Religion die Wunder eine innerliche Wahrscheinlichkeit haben, so wie auch die Offenbarung selbst dergleichen vor sich hat; ausserdem aber die Kenner der Gründe der historischen Glaubwürdigkeit gar leicht einsehen, daß die Kennzeichen derselben an denen biblischen Büchern nicht nur richtig, sondern mehr als bey andern Büchern, anzutreffen sind.

§ 342.

Es brauchen nicht so viel Wunderwerke zu geschehen, als Wirkungen der wunderthätigen Regierung Gottes sind,

Zu besserem Verstande der wunderthätigen Vorsehung Gottes wollen wir noch folgende Erläuterungen beyfügen: 1) Wenn gleich viele Wirkungen der wunderthätigen Regierung Gottes sind: So brauchet doch die Anzahl derer darzu nöthigen Wunderwerke selbst der Zahl ihrer Wirkungen nicht gleich zu seyn. Sondern sie kan viel geringer seyn. Wenn nur Gott seine unmittelbare Thätigkeit an dem rechten Orte anwendet, wo viel wichtige Wirkungen zugleich befördert werden können, und wo eine Reyhe vieler zweckmäßigen Veränderungen aufs zukünftige veranlasset werden kan: So dürfen der Wunderwerke nur wenig seyn, und der Wirkungen

Zuverlässigkeit übersehen können, sondern wir so lange präsumiren müssen, daß etwas natürlich geschehen sey, als wir keine Unmöglichkeit sehen, warum es nicht also geschehen seyn könne, oder so lange sich überhaupt das Gegentheil nicht erweisen läßt. Es können dem ungeachtet bey denen eben iezt vorhandenen Umständen die natürlichen Ursachen gefehlet haben, und Gott kan es uns unwissend in einem Falle, wo er es vor nöthig befunden, selbst bewirket haben. Z. E. wir wissen nur überhaupt, daß nach den Gesetzen der Imagination uns bey einem Begriffe gewisse andere einfallen können. Wir wissen aber die Art des Zugleichseyns der Begriffe in unserm Verstande, die Schranken der Lebhaftigkeit, und die Disposition zur Erinnerung eines iedweden darunter gar nicht so genau, daß wir wissen könnten, aus was vor determinirten Ursachen ein Einfall, den wir ietzo haben, oder den ein anderer hat, seinen Ursprung habe. Es kan aber seyn, daß wo es auf Entschliessungen ankommt, von denen viel abhanget, Gott selbst eine Gedanke rege gemacht oder unterdrücket hat, welche sonst nicht entstanden oder nicht verschwunden seyn würde. Und es ist glaublich, daß die Wirkungen der wunderthätigen Vorsehung Gottes in der Regierung der Gemüther sich hauptsächlich ereignen. Denn in denenselben können sie geschehen,

auf welche er nach den Regeln der Weisheit mehr als auf die mechanischen Vollkommenheiten der Welt zu sehen Ursache hat. Es kan daher nichts vernünftiger seyn, als in der Regierung der Gemüther der Hohen in der Welt, und in andern Fällen, welche diesen gleichgelten, die genaueste Vorsorge Gottes zu glauben. Und welche Vorsorge schicket sich besser hiehen, als diejenige, welche unvermerkte Wunder im verborgenen thut? Denn in den Handlungen eines freyen Wesens, welche entweder vermöge des Begriffes der Freyheit keine völlig determinirenden Ursachen haben sollen, oder da es doch etwas ausserordentliches ist, wenn sie Gott einmal unvermerkt determiniret, scheinet die vom Anfange der Welt her und unausbleiblich prädeterminirende Vorsorge Gottes gemeiniglich noch grössere Schwierigkeit einzuführen, als die wunderthätige. Es scheinet leichter zu sagen, daß Gott zu gewissen Handlungen, die geschehen oder regieret werden sollen, das nöthige ietzo beytrage, indem sie geschehen, welches nicht hindert, daß die ganze Menge der übrigen Handlungen die Freyheit, die sie haben, behalten; als wenn man sagen wollte, daß eine grosse Menge menschlicher Handlungen, welche moralisch scheinen, durch den Lauf der Natur vom Anfange der Welt her prädeterminirt wäre,

 ohne

Menschen, als übernatürlich mit Gewißheit erkannt zu werden. Die letztere findet z. E. statt, wenn Gott etwan die Absicht hat, ausserordentlich zu strafen, oder, um der Verachtung seines Ansehens zu steuren, seine Macht und Gegenwart, dem Menschen zum Besten einmal auf eine ausserordentliche Art zu behaupten; oder wenn er die Bothen einer unmittelbaren Offenbarung seines Willens in Ansehen setzen will. Daher hat man es z. E. vor keine Schwierigkeit zu achten, daß Gott zu Offenbarung der göttlichen Sendung Christi und der Verfasser der heiligen Schrift grosse Wunderwerke gethan hat. Denn damals war ein Grund zu denenselben vorhanden, dessen Grösse allen denenjenigen augenscheinlich seyn muß, welche nicht mit Vorurtheilen eingenommen sind. Man würde sich aber sehr übereilen, wenn man schliessen wollte, daß aussserdem keine Wunderwerke der göttlichen Vorsehung geschehen könnten, ob sie uns gleich nicht in die Augen fallen, und ob es uns auch gleich in Ermangelung genugsamer Beweisgründe dieselben in einzelnen Fällen weder zu erwarten, noch vor gewiß anzunehmen erlaubt ist. Denn der Grund zur Unternehmung derselben ist mit dem Grunde zur Bekanntmachung derselbigen nicht einerley, und man kan von Ermangelung

und welche den Zweck hat, erkannt zu werden.

§ 343.

Die meiste Schwierigkeit, welche sich die Menschen bey der Beurtheilung der göttlichen Vorsehung machen, entstehet aus gewissen Vorurtheilen und Irrthümern, welche sie sich von der Richtschnur, wornach sich die göttliche Regierung richten müsse, und von der Art und Weise, wie sie verwaltet werden müsse, in den Kopf zu setzen pflegen; Und ferner aus gewissen unbedachtsamen und ungerechten Wünschen und Verlangen derselben. Wir wollen, um diese Lehre desto brauchbarer zu machen, etliche davon anmerken.

Woher die Schwierigkeiten bey Beurtheilung der göttlichen Vorsehung entstehen.

§ 344.

Unter diejenigen Vorurtheile von der göttlichen Regierung der Welt, welche in falschen allgemeinen Sätzen bestehen, gehören vornemlich folgende: 1) Daß der Zweck schon der gegenwärtigen Welt eine beständige Glückseligkeit und beständige Empfindung des angenehmen seyn müsse, da es doch vielmehr die freywillige Ausübung der Tugend ist *. 2) Daß Gott an dem blossen Materiali der Tugend § 30 etwas gelegen seyn müsse, es sey nun frey oder determinirt und erzwungen § 281.

Allgemeine Vorurtheile von der göttlichen Regierung der Welt.

Daß der Zweck des jetzigen Lebens die Glückseligkeit sey.

Daß Gott an dem Materiali der Tugend gelegen sey.

* Siehe die Anweisung vernünftig zu leben, § 213, 215, 216.

darauf allein noch keinen zuverläßigen Schluß bauen. Denn in einer so erschrecklichen Mannichfaltigkeit der Begebenheiten, als in der Welt wirklich vorhanden ist, kommt auch viemal von ungefehr eine artige Uebereinstimmung der Umstände heraus, welches wir nicht zu leugnen begehren. Man kan zwar nach denen Regeln der Vernunft in diesem oder jenem einzelnen Falle zum voraus eine ungefehre Zusammenkunft vieler Möglichkeiten mit einer Uebereinstimmung nicht vermuthen. § 207. Allein wo der Ursachen, welche zugleich wirken, und der Verbindungen, in welche sie kommen können, sehr viel sind, da trifft es auch zuweilen zu, daß ein ungefehrer Zufall die zweckmäßige Verbindung der Dinge nachahmet. Wenn man daher auf die Präsumtion, daß viele Umstände nicht von ungefehr mit einer Uebereinstimmung zusammen kommen, etwas zuverläßiges bauen will: So muß man die Beschaffenheit der Sache, und die Grösse der Uebereinstimmung freylich mit in Betrachtung ziehen. Wie solches geschehen müsse, muß in einer solchen Vernunftlehre gesuchet werden, darinnen das Wahrscheinliche gründlich erkläret wird, und man kan nicht anders fortkommen, als wenn man die allgemeinen Regeln von dem Wahrscheinlichen auf die jedesmaligen Umstände vorsich-

auch gleich die Wichtigkeit des Einflusses derselben in unsere Hauptzwecke, wenigstens so weit wir dieselben verstehen, so gar groß nicht wäre. Ich sage, ie mehr der Grad der Tugend zunimmt, desto mehr kan der Grad der Wichtigkeit der Begebenheiten abnehmen, dabey wir uns nichts desto weniger einer göttlichen Versorge versichert halten können. Andere versehen es 6) in der Art der Beweise, welche sie vor die göttliche Vorsehung in einem gewissen Falle verlangen. Sie wollen die wunderthätige Regierung Gottes nicht eher zugeben, als bis man durch den Weg der geometrischen Demonstration erwiesen habe, daß dasjenige, was man ihr zuschreibet, durch natürliche Ursachen überhaupt unmöglich sey, da es doch auch eine moralische Gewißheit giebet, welche einem vernünftigen Menschen sowohl eine Verbindlichkeit zum Beyfalle aufleget. § 207, 28, 273. Ein anderer Fehler ist, daß man als Gegengründe gegen die Vorsehung Gottes anführt, was man nicht erklären kan, unter dem Vorwande, Gott thue nichts, was wider die Weisheit sey, und gleichwohl urtheilet man bestimmter, als man Data zu urtheilen hatte, oder auch man will nicht einmal die Data sammlen, und in Betrachtung ziehen, welche zu haben sind. Z. E.

Ob man die Vorsehung geometrisch erweisen muß.

keit der Hauptsache mit der Gerechtigkeit des Verfahrens bey derselben, daher man oft einem um einer guten Hauptsache willen zu viel Gerechtigkeit zuschreibet. Man bedenket ferner nicht, daß man auch die mannichfaltigen Verknüpfungen der Dinge in der Welt nicht verstehe, und also nicht voraussehen könne, worzu dieses oder jenes ihm oder andern, die mit ihm in Verbindung stehen, oder in Verbindung kommen werden, dienen könne, und wie viel Veränderungen im Ganzen, und in den Begebenheiten anderer Leute zugleich vorgehen müßten, wenn die Schicksale eines Menschen so, wie wir sie bestimmen, und wie er sie auch wohl vielleicht, wenn man ihn einzeln betrachtet, verdienet, erfolgen sollten. Gleichwohl muß doch Gott nicht auf einen Menschen allein, sondern er muß auf alle zugleich sehen. Endlich läßt man auch aus der Acht, daß vieles auf die freye Güte Gottes ankomme, wie viel er einem jedweden geben will § 294, zumal in dem jetzigen Leben, da weder die rechte Zeit der Belohnung noch Bestrafung vorhanden ist § 344, und da die Ungleichheit, welche zuzulassen die wohl einschlagenden Umstände erfodern, in dem zukünftigen Leben endlich wiederum in die gehörige Proportion gebracht werden kan.

Verblendung durch Eigenliebe.

Insonderheit blendet auch leicht die Eigen-

Schule zu besuchen, verdrießliche Unterweise anzuhören; oder sich bedürfenden Falles denen nöthigen Züchtigungen zu unterwerfen einschränken soll. Allein so wenig man verständigen Eltern zumuthen kan, daß sie sich nach denen betrüglichen Urtheilen der Kinder von Scheingütern richten, und nicht vielmehr auf das wahre Beste derselben, welches ihnen lebenslang zu gute kommt, sehen sollen; eben so wenig kan man es von Gott verlangen, daß er uns lauter Vergnügen geben, und den Hauptzweck, zu welchem er unsere unsterbliche Seele erschaffen hat, und hat erschaffen müssen, ausser Augen setzen soll. 2) Wir muthen öfters Gott zu, daß er uns alle unsere Anschläge soll von statten gehen lassen, da es doch seyn kan, daß sie ungerecht, thöricht oder unnütze, oder zum wenigsten nicht besser als das Vorhaben anderer Leute sind; und also Gott um unsertwillen keine Aenderung zu machen Ursache hat. 3) Es thäte öfters Noth, daß Gott nach unserm Belieben Wunderwerke thäte, und unsere Wünsche beförderte, damit wir der Mühe überhoben würden, zu unseren Endzwecken allererst Mittel zu suchen und anzuwenden, oder damit wir nicht eine schwere Tugend, Vorsichtigkeit und Geduld ausüben dürften. Dieses wäre aber den göttlichen Endzwecken und der Beschaffenheit unserer Umstände

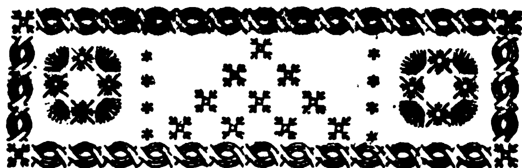
und Fortgang aller Anschläge.

Man will nicht Mittel suchen oder anwenden.

lich; weil es unsere Einschränkung nicht leidet; und weil auch die freyen Thaten keine determinirenden Gründe haben dürfen; daher sie durch den Weg der Demonstration a priori gar nicht vorausgesehen werden können, sondern entweder durch einen unendlichen Verstand vorhergesehen werden § 272, 273, oder wahrscheinlich geschlossen, oder a posteriori erlernet werden müssen. Theils aber wäre auch ein solcher Zustand dem Hauptzwecke unseres ietzigen Lebens noch nicht gemäß. Bey einer Erkenntniß, wie solche Leute verlangen, könnte die Tugend kein freywilliger Gehorsam seyn, weil wir bey einem gewissen Grade der Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Erkenntniß vermöge unsers Wesens zu denenjenigen Thaten, die derselben gemäß sind, völlig und unvermeidlich determiniret werden müßten. Wenn nun die Absicht Gottes ist, daß wir eine Zeitlang die Tugend durch freywillige Bemühung in uns bilden und ausüben sollen: So schicken sich unsere Wünsche zu diesem Endzwecke nicht, sondern der höhere Grad der Erkenntniß muß allererst eine Belohnung des Gehorsams werden, welchen man bey einem niedrigern Grade ausgeübet hat. 6) Wir pflegen gemeiniglich nur auf uns und auf diejenigen, die uns angehören, oder die wir lieben, nicht aber auf andere zu sehen.

Man sieht nur auf sich und die seinigen, nicht auf andere Leute.

Die
Kosmologie,
oder
Lehre von dem nothwendigen Wesen einer Welt,
und
was daraus a priori begriffen werden kan.



Das I Capitel.

Von dem Wesen einer Welt überhaupt.

§ 347.

Weil die Metaphysik von nothwendigen Wahrheiten handelt § 1, das ist von denenjenigen Dingen, deren Existenz entweder schlechterdings nothwendig ist, oder welche doch bey Setzung einer iedweden Welt statt finden müssen: So muß sie auch das nothwendige Wesen einer Welt überhaupt erklären. Dieser Theil derselben wird die metaphysische Kosmologie genennet, welche derowegen nichts anders ist, als eine Wissenschaft von dem nothwendigen Wesen einer Welt, und von demjenigen, was sich daraus a priori erkennen läßt § 5. Weil wir die Metaphysik nur auf theoretische Wahrheiten eingeschränket haben § 3: So werden wir auch die nothwendigen Pflichten, welche bey Setzung einer Welt sogleich mit gesetzet werden müssen, nicht mit hineinnehmen, wiewohl sie, wenn man die nothwendige Weltlehre einer andern Was die metaphysische Kosmologie ist.

 Absicht

verklärten Leibern u. s. f. bekannt machet, wird von den unverständigen oft nur deßwegen angefochten, oder verworfen, weil es damit nicht so, wie mit den Begebenheiten, die wir iezt vor Augen sehen, zugehen kan, und sie es daher überhaupt vor unmöglich halten; mit einem Worte, weil sie das zufällige Wesen der Welt von dem nothwendigen nicht gehörig absondern.

§ 348.

Ob eine Erkenntniß von dem nothwendigen Wesen der Welt möglich ist.

Vielleicht kömmt es einigen so vor, als ob hiermit zu viel gewagt werde, daß wir uns das nothwendige und allgemeine Wesen einer Welt überhaupt zu erklären anheischig machen. Sie werden denken, da wir nur eine Welt vor uns sähen, und noch darzu von dieser nicht einmal viel verstünden: So könnten wir noch weniger wissen, was in einer andern Welt möglich oder unmöglich sey, und es sey vergeblich, von möglichen Welten zu reden. Es ist aber zu antworten, daß das leztere aus dem erstern nicht folge. Ich räume so viel ein, daß freylich unsere metaphysische Kosmologie niemals vollständig werde. Sie behält folgende Unvollkommenheiten: Erstlich können wir nicht alle Determinationen, die zu einer Welt gehören, übersehen, sondern dieses bleibet dem göttlichen Verstande eigen. Ferner bleiben wir bey manchen Dingen, die wir iezo in der Welt antreffen, zweifelhaft, ob sie zu dem nothwendigen

Worinnen unsere Kosmologie unvollkommen bleibet.

weder Welt statt haben. Aus dieser Quelle lassen sich die allerwichtigsten Wahrheiten herleiten. Und dieses ist die Ursache, warum ich vor bequemer erachtet habe, die natürliche Theologie vor der Weltlehre voranzuschicken. 3) Nachdem der Begriff der Welt wird festgesetzet seyn: So muß auch dasjenige einer ieweden Welt als nothwendig oder möglich zukommen, was sich als ein solches daraus durch richtige Schlüsse verstehen läßt.

Warum die Kosmologie hinter der natürlichen Theologie folget.

§ 349.

Wir haben also nun zuvörderst den Begriff einer Welt überhaupt aufzusuchen. Man halte dieses nicht etwan deßwegen vor unmöglich, weil wir ihn nur von einer einzigen, nemlich von der gegenwärtigen, Welt abstrahiren können. Es ist zu einer Definition nicht schlechterdings nothwendig, daß sie von der Betrachtung mehrerer indiuiduorum als ein allgemeiner Begriff abgesondert werde. Schon das ist hinlänglich, wenn man nur das mannichfaltige in dem definito deutlich unterscheidet, und den Begriff so einrichtet, daß es dadurch von alle demjenigen, was man demselben entgegensetzet, unterschieden wird. Wenn man unter den oppositis, davon die Sache beständig unterschieden seyn soll, etwas willkührliches annimmt: So bekommen zwar hernach die Schlüsse, wiefern sie darauf gebauet werden, nur eine hypothetische Beweiskraft.

Was zur Bestimmung des Begriffes einer Welt erfordert wird.

Eines ist. Daher müssen die darzu gehörigen Dinge in einer realen Verbindung § 92, 93 stehen. Folglich ist dasjenige in einer Welt nothwendig, ohne welches keine reale und Gott anständige Verknüpfung der Geschöpfe gedacht werden kan. Und in so fern sagen wir nur, daß Dinge ietzo zu einer Welt gehören, oder wenigstens noch ietzo zu einer gewissen Welt mit gehören; wiefern sie damit vorietzo in einer realen Verknüpfung stehen. Anderergestalt würden wir von dem Sprachgebrauche abweichen. Endlich setzen wir 4) die Welt auch einem solchen Inbegriffe von Geschöpfen entgegen, welcher nur ein Theil von einem andern ist, mit welchem er in realer Verknüpfung stehet. Jenen nennen wir nur einen Theil einer Welt. Eine Welt aber soll ein solches Ganzes seyn, welches nicht wiederum in einem andern als ein solcher Theil enthalten ist, welcher auch ausserhalb unserer Gedanke damit wirklich verbunden wäre. Daß aber einige in ihrem Begriffe von der Welt annehmen, daß alle Geschöpfe überhaupt nur eine Welt ausmachen sollen, ist entweder etwas willkührliches, oder etwas falsches. Willkührlich ist es, wenn man es also meynet, man dürfe nur alle Geschöpfe und Systemata derselben unter einen Begriff zusammennehmen: So komme eine einzige Welt heraus. Denn nach dem Sprachgebrauche soll die Welt kein idealisches, son-

hin bringe, ohne welche sich doch eine solche Verknüpfung von Geschöpfen denken läßt, welche an sich und in Absicht auf die göttlichen Eigenschaften möglich ist, und welche also der Welt zufällig sind; und 2) daß man noch weniger der Welt etwan gar solche Eigenschaften als nothwendig zuschreibe, welche nicht einmal in dieser Welt wahr, oder gar unmöglich sind. Vor dem letztern ist um so viel mehr zu warnen, weil von diesem Fehler zeither Exempel da gewesen sind. des Begriffes in der Welt versehen kan.

§ 350.

Der Begriff einer Welt überhaupt muß also dieser seyn: eine Welt heißt eine solche reale Verknüpfung endlicher Dinge, welche nicht selbst wiederum ein Theil von einer andern ist, zu welcher sie vermittelst einer realen Verknüpfung gehörte. Oder: eine Welt ist ein solches Systema von endlichen und realiter verknüpften Dingen, welches nicht selbst wiederum in einem andern Systemate als ein Theil enthalten ist. Der Begriff muß reduplicatiue angenommen werden. Nemlich wiefern, und wie lange ein Systema von Geschöpfen nicht als ein Theil an ein anderes verbunden ist: So macht es eine besondere Welt aus. Was eine Welt überhaupt ist.

§ 351.

Hieraus lassen sich sogleich folgende nothwendige Eigenschaften einer Welt verstehen. Weil alles, was ausser Gott ist, zufällig Jedwede Welt ist von Gott erschaffen, und ein-

pflegen, sondern das Wort Grund nur überhaupt, ohne zu bestimmen, was vor einer damit gemeynet sey, als eine bequeme wächserne Nase, anführen. Es ist nicht nöthig, die Ungereimtheiten heraus zu suchen, welche aus dieser uneigentlichen ewigen Schöpfung folgen. Genug daß wir in den oben angeführten Orten erwiesen haben, daß Gott von einem ieden endlichen Dinge ein Realgrund und zwar eine wirkende Ursache sey, und seyn müsse. Da wir in der Welt eine sinnliche Reyhe von Veränderungen vor uns sehen, deren eine die andere hervorbringt: So ist es eine von den größten Thorheiten, diese Reyhe vor unendlich zu halten. Man saget damit etwas widersprechendes § 148-152, 156. Wollte man aber etwan zwar eine von Gott geschehene Verbindung der Materien zugeben, aber nur die Ewigkeit der Materien selbst behaupten: So würde man damit doch dem Satze von der Zufälligkeit, einem von den höchsten Grundgesetzen der Vernunft § 33 zuwider handeln, und sich gleichwohl keiner Schwierigkeit entledigen § 145, 210, sondern Gott ganz ohnmächtig machen, § 313. Diejenigen, welche die Ewigkeit der Welt vor möglich halten, beruffen sich gemeiniglich darauf, Gott sey von Ewigkeit her allmächtig gewesen, folglich habe er auch von Ewigkeit her die Welt erschaffen können, und folglich könne die Welt von

mehr darunter nichts anders, als daß Gott solchen Dingen, die zuvor nur von ihm gedacht wurden, und noch nicht waren, die Wirklichkeit gegeben, und sie hervorgebracht habe § 328. Allein es muß doch ein wirkliches Hervorbringen und Machen seyn. Gott muß eine wirkende Ursache der Welt seyn. Mithin muß er eher als die Welt gewesen seyn. Man leugnet sonsten diejenige Causalverknüpfung der Welt mit Gott, welche sich doch aufs bündigste erweisen läßt. Noch ein anderer falscher Schluß, dessen ich mich erinnere, und welcher mit dem Begriffe der wahren Schöpfung streitet, war also abgefasset: die Welt ist entweder von Ewigkeit oder in der Zeit erschaffen. Nun ist die Zeit, die Folge der Dinge. Sollte sie nun in der Zeit erschaffen seyn: So wären bey der Schöpfung schon Dinge, und also eine Welt, da gewesen. Da nun alle verknüpfte Dinge zusammengenommen, allererst die Welt ausmachen: So ist sie von Ewigkeit erschaffen. Es ist aber hier der angenommene Begriff von der Zeit höchst falsch, als welche nicht die Folge der Dinge selbst, sondern die Möglichkeit der Folge der Dinge hinter einander, ist § 54. 59. Und diejenigen mögen sich vor diesem Steine des Anstosses in Acht nehmen, welche öfters den falschen Begriff von der Zeit, als ob sie die Folge der Dinge selbst sey, aus guter Meynung nachsa-

nur die Möglichkeit der freyen Thaten, und dessen was davon abhanget, und weiter lassen sie auch vermöge ihres Wesens keine Erhaltung zu. Daher haben wir die göttliche Erhaltung der Dinge in der Welt in die mittelbare und unmittelbare § 332, und ferner in die Erhaltung der Möglichkeit und Wirklichkeit § 333, eingetheilet, wobey auch die scheinbarsten Einwürfe beantwortet worden § 330.

§ 353.

Die Welt bestehet aus endlichen und von einander wirklich unterschiedenen Dingen. Ich nehme dieses nicht nur vermöge der § 350 vorausgesetzten Definition vor bekannt an; sondern daß sich in unserer Welt die Sache wirklich so verhalte, ist auch noch besonders § 212 bewiesen worden. Folglich ist die Menge der Substanzen in der Welt endlich, und die Welt selbst ist ihrem Umfange nach allezeit nothwendig endlich § 148, 149. Weil Gott aus Güte, um seine Vollkommenheit desto mehr zu offenbaren, die Welt von so erstaunlichem Umfange gemacht hat, daß weder unsere Empfindung noch unser Nachdenken dieselbe ganz fassen kan, damit sie nemlich, so gut als möglich, ein Spiegel der göttlichen Unendlichkeit seyn sollte: So trägt er von der menschlichen Unachtsamkeit dafür gemeiniglich diesen Dank davon, daß man dem Umfange der Welt eine wirkliche Un-

Jedwede Welt ist nothwendig endlich.

Warum einige die Welt vor unendlich halten.

der Welt, und eine unendliche Theilbarkeit der Körper glauben. Man abstrahirt in der Mathematik von der möglichen oder wirklichen Natur der Substanzen, an denen sich die Grössen befinden, welche man daselbst nur in abstracto betrachtet. Man nimmt gewisser Beqvemlichkeit wegen § 115 die kleinesten Theile der Grössen ohne alle Grösse an. Daraus folgen, wenn man solches auf die Figuren und Linien appliciret, gewisse Eigenschaften, welche man denenselben zuschreibet, und welche auch ihren Nutzen und Beqvemlichkeit bey der Ermessung derselben schaffen, welchen man aber in der Philosophie ohne sorgfältige Einschränkung keine Realität zuschreiben kan. Aus diesen Erdichtungen, welche in der Mathematik ihren guten Nutzen haben, scheinet hernach denenjenigen, welche den Unterschied der mathematischen und philosophischen Betrachtungen nicht vor Augen haben, hin und wieder die Möglichkeit einer unendlichen Verminderung oder Vermehrung erweislich zu seyn, welche denn viele sogleich darzu anwenden, um dem Satze vom Widerspruch zuwider, die Welt unendlich zu machen. Z. E. man nimmt in der Mathematik an, daß, wenn man einen gewissen Punct in der Peripherie eines Cirkels als den höchsten ansiehet, die beyden darneben stehenden Puncte etwas niedriger, als derselbe stehen, und so auch die folgenden.

Erläuterung durch eine vorgegebene unendliche Näherung zweyer Linien, die doch

man sie krümmet, die Kegelfläche dergestalt gemacht, oder der Kegel damit überzogen werden soll, daß nunmehr die gesetzte Parallellinie zur Seiten der erstern gezeichnet erscheinet. Sodann vergrössere man den Kegel in den Gedanken ins unendliche, und lasse die angenommenen Linien darauf fortlaufen. Der Span des Kegels, welcher durch dieselben eingeschlossen wird, war im Anfange unfern der Spitze des Kegels merklich gekrümmet. Folglich stund iedesmal der Punct aus der Seitenlinie um ein merkliches niedriger als der ihm gegen über stehende Punct in der oben auf gezogenen Linie. Hingegen stehet er um so viel weniger niedrig, ie grösser der Umfang des Kegels wird. Folglich nähert er sich ihm beständig. Er kan aber deßwegen unmöglich iemals mit ihm zusammen kommen, und wenn die Linien unendlich fortgezogen würden, weil angenommen wird, daß dieselben auf der Fläche des Kegels parallel neben einander hinlaufen. Darf man nun die Annäherung beständig vor eine reale halten, welches geschähe, wenn man den Satz als ganz real gelten liesse, daß in der Peripherie eines Cirkels ein ieder Seitenpunct niedriger stünde, als ein angenommener höchster Punct: So hätte man hiermit, was man suchte. Zwey Linien näherten sich einander beständig, und kämen doch niemals zusammen. Und die Linie, um wel-

einer unendlichen Verminderung oder Vermehrung aufdringen will.

§ 354.

Weil die Welt von Gott erschaffen worden § 351; Gott aber alles, was er thut, um eines Endzweckes willen nach den Regeln der Weisheit thut § 281, 289: So ist auch die Welt um eines Endzweckes willen erschaffen worden. Und in iedweder Welt ist an der Aufsuchung desselben gar viel gelegen, weil man daraus allererst von der Vollkommenheit derselben Welt mit Grunde urtheilen kan § 183. Hier, da wir von der Welt überhaupt reden, haben wir nur zu bemerken, daß der göttliche Zweck bey der Schöpfung auch als ein Zweck seine Integrität haben müsse: daher denn, wenn man sich denselben deutlich vorstellen will, zu unterscheiden ist, was auf Seiten des subjectivischen, objectivischen und formalen Endzweckes nothwendig erfordert wird § 289. Der subjectivische Zweck muß in denen göttlichen Grundverlangen § 196 liegen, und muß also etwas seyn, welches mit den göttlichen Verlangen der Vollkommenheit und mit seiner Güte § 277 zusammenhänget. Die göttliche Freyheit kan nicht anders wirken, als daß sie ein Object eines oder beyder von den wesentlichen Grundverlangen Gottes entweder unmittelbar bewirket, oder mittelbar darauf ihre Absicht hat § 208. Der letzte formale Endzweck

Jedwede Welt wird um eines Endzweckes willen erschaffen.

von Gott determiniret wird, metaphysica gut § 199.

§ 356.

Da in einer Welt viele Dinge mit einander verknüpft sind, unter denen ein iedwedes vollständiges § 18 seinen Ort einnehmen muß § 48 : 50: So ist in iedweder Welt ein wirklicher Raum § 51, welcher so viel kleineste Realtheile hat, als solche Substanzen neben einander seyn können, welche in der gesetzten Welt die kleinesten sind § 167. Die ganze Welt aber ist mit Gott zugleich. Gott läßt also zu, und machet, daß sie irgendwo mit ihm zugleich sey, wo er vermöge seiner Unermeßlichkeit auch ist. Doch ist Gott in die Welt nicht eingeschränkt, sondern er kan, wenn er will, noch mehr Substanzen und Systemata von Geschöpfen dergestalt schaffen, daß sie ausser der gesetzten Welt sind. Er kan auch, wenn es ihm beliebt, einige Geschöpfe, die zu einer Welt gehörten, ausser derselben, oder auch wiederum in die vorige Welt versetzen. Der mögliche Raum also wird durch die Welt nicht erschöpfet, so wenig als Gott selbst, von dessen Wirklichkeit derselbe ein abstractum ist, ohne daß Gott selbst im geringsten dadurch getheilet oder zusammengesetzt wird § 51, 253. Dieses ist der wahre Begriff von dem Raume ausser der Welt, welcher niemanden ungereimt vorkommen wird, welcher sich nur nicht vergeblicher

In iedweder Welt ist ein wirklicher Raum.

Aus wie viel Theilen er bestehet.

Ob es einen Raum ausser der Welt giebt.

Wenn wir bis über den Anfang der Welt hinaus gehen: So gehet es uns eben so, wie bey dem Raume, und wir müssen uns in der Ewigkeit des unendlichen Gottes beruhigen, wenn wir nicht in Widersprüche verfallen wollen § 156, 255.

§ 358.

Nunmehro wollen wir die Frage vor die Hand nehmen, wie viel in einer Welt zu ihrem Wesen, oder zu ihrem zufälligen Zustande gehöre, und wodurch also die Identität der Welt verändert, oder wobey sie noch übrig gelassen wird. Die Frage soll letzo nur aus unsern beygebrachten Gründen entschieden, auf die Gegenmeynung aber weiter unten geantwortet werden. Es sind hier die Unterschiede wohl zu merken, welche § 96, 100, von der Identität, und von dem Verstande der Frage, nach der Identität eines Dinges, angegeben worden. Einerley Substanzen könnten auch zu Ausmachung einer andern Welt angewendet werden. Man frägte aber alsdenn nicht nach der Einerleyheit der Welt, sondern der metaphysischen Subjecte. Was aber die Identität der Welt betrifft: So muß man vor Augen haben, daß sie eine Verknüpfung von Dingen, und ferner daß sie eine solche Verknüpfung sey, welche um eines oder etlicher Hauptzwecke willen gemacht worden. Hieraus folget demnach, daß man auf die Arten und das Grundwesen der Sub-

Wie viel zum Wesen und zur Identität einer Welt gehöret.

Was dabey zu unterscheiden ist.

der Welt gar nicht möglich ist. Demnach ist die Regel von Beurtheilung der Identität der Welt folgende: Eine Welt bleibet so lange eben dieselbe, und wird keine andere, so lange noch eben die Hauptzwecke derselben bleiben, und in denen Arten der Dinge, denen Gesetzen ihrer Verbindung, denen *individuis* und wesentlichen Actionen derselben keine solche Veränderung vorgehet, wodurch die gesetzten Hauptzwecke der Welt, und diejenige Beschaffenheit der Mittel, welche nach Beschaffenheit iener unzertrennlich damit verknüpft seyn soll, verändert würde. Man verwirre also mit demjenigen, wodurch die Welt selbst aufhören würde, eben dieselbe zu seyn, nicht die blossen Veränderungen ihres Zustandes. Der Zustand der Welt kan sowohl von Gott selbst, als durch die freyen Thaten, verändert werden, ohne daß die Welt deßwegen eine andere wird, als sie ausserdem gewesen seyn würde. Denn dieses kan selbst mit zu dem Hauptzwecke der Welt gehören, daß sich Gott eine Menge unmittelbarer Wirkungen darinnen vorbehalten hat. Ferner kan es seyn, daß die Art und Weise, wie gewisse Endzwecke befördert werden sollten, gewissermassen nicht mit zum Hauptzwecke gehöret hat; daher verschlägt es der Identität der Welt nichts daran, ob Gott vor die Beförderung derselben auf diese oder

Regel von Beurtheilung der Identität einer Welt.

Mit dem Aufhören der Identität ist nicht die Veränderung des Zustandes der Welt zu verwirren.

§ 94. Nun kan dieses Verhältniß entweder wechselsweise seyn, oder nicht. Daher sind in einer Welt zweyerley Dinge möglich: Erstlich thätige Dinge, welche in andere, gleichwie andere in sie, wirken können, und bloß leidende, welche keine thätige Kraft haben, sondern nur durch ihr blosses Daseyn etwas anderes möglich oder unmöglich oder nothwendig machen § 36. Weil nun die Möglichkeit etwas anderes zu verursachen eine Kraft heißt: So sind auch in einer Welt zweyerley Kräfte möglich, nemlich thätige Kräfte, und solche, welche nur unwirksame Vermögen eines Existentialgrundes sind § 79. Und die Dinge in der Welt können entweder nur auf die eine Art oder auf beyde zugleich verknüpft seyn. Nemlich es kan auch ein Ding, welches an sich nicht ohne thätige Kraft ist, sich doch in gewissen Fällen nur leidend, oder in gewisser Absicht thätig, in einer andern aber leidend, verhalten. Man kan daher die physicalische Verknüpfung der Dinge in einer Welt in die ganz thätige, in die bloß existentialische, und in die gemischte eintheilen § 94. Wenn mehrere vollständige Dinge in eines mit einander verknüpft werden: So entstehet daraus ein zusammengesetztes Ding. Daher kan man die Theile der Welt aus einem andern Grunde noch in einfache und zusammengesetzte eintheilen § 108.

Sie sind thätige oder leidende.

Ihre Verknüpfung ist thätig, oder existentialisch, oder gemischt.

Die Theile einer Welt sind einfach oder zusammengesetzt.

Welt dergestalt geschiehet, daß Gott nichts darzu beyträgt, als daß er die Substanzen und Grundkräfte erhält, dasselbe heißt natürlich. Wovon aber Gott selbst die nächste Ursache ist, das heißt übernatürlich. Folglich sind in iedweder Welt zweyerley Dinge, natürliche und übernatürliche. Denn wenigstens ist die göttliche Erhaltung der Welt § 452 etwas übernatürliches. Jedoch können auch über dieses übernatürliche Begebenheiten und Veränderungen in der Welt vorgehen, ob sie gleich, so lange man keine Gründe darzu hat, nicht präsumiret werden dürfen. In iedweder Welt kommen zweyerley Dinge vor, natürliche und übernatürliche.

§ 362.

Kein endliches Ding kan in das andere anders wirken, als durch Bewegung § 145. Denn es läßt sich kein anderer Begriff von der Einwirkung endlicher Dinge in einander machen, wenn man etwas positives und deutliches angeben, und sich nicht etwan nur durch relativische und auf Schrauben gesetzte Begriffe heraus reden will. Es ist aber hier keine Ursache, warum wir etwas schlechterdings unbegreifliches dennoch vor wahr annehmen müsten. Und wenn wir es thun wollten: So würden wir nur dadurch in grössere Schwierigkeiten, ja Ungereimtheiten, verfallen § 118, 119. Indem aber eine Substanz in die andere durch Bewegung wirket: So treibt sie entweder dieselbe nur vermöge der Undurchdringlichkeit Die endlichen Dinge in der Welt können nur durch Bewegung in einander wirken. Dadurch bewegen sie entweder einander nur, oder es werden in-

und unvollkommen seyn, als sie will, also das Begehren und Verabscheuen mag eben-falls so unvollkommen seyn, als es will, und mit oder ohne Vorsatz geschehen, wie an seinem Orte weiter unten ausgeführet werden soll. Da wir nun vor diesen höchst merkwürdigen und Hauptunterschied der Dinge einen Namen brauchen: So hoffe ich, es wird keiner darzu bequemer und dem Sprachgebrauche, wenigstens so viel als möglich, gemäß seyn, als wenn wir die eine Art von Substanzen Materie, die andere aber Geister nennen. Hieraus siehet man auch sogleich, daß die Materie von zweyerley Art seyn kan. Entweder sie hat nichts, als die leidende Bewegungsfähigkeit, vermöge welcher sie nur von andern Dingen eine Thätigkeit annehmen, und als ein Existentialgrund § 79 die Action der andern modificiren kan. Diese kan *Materia prima, seu metaphysica*, die unthätige Materie heissen. Wir bekümmern uns ietzo nicht darum, ob dergleichen in unserer Welt vorhanden sey. Wir haben hier auf weiter nichts, als auf die Möglichkeit derselben, zu sehen. Oder die Materie kan von der Art seyn, daß sie ausser diesem auch eine thätige Kraft hat, wodurch sie entweder beständig wirksam ist, oder unter gewissen Bedingungen eine Bewegung anzufangen, oder thätig fortzusetzen, determiniret werden kan. Diese kan *Materia activa, seu physica*, die thätige Mate-

Die Materie ist entweder eine thätige oder unthätige.

letzte Zweck Gottes sind, nemlich mit den vernünftigen und freyen Geistern hat, erschaffen werden. Sie könnte aber dergleichen nicht haben, wenn nicht Geist und Materie in einander wirken könnten. Eben dieses kan man auch also begreiffen. Wenn Geist und Materie nicht in einander wirken können: So ist die Verknüpfung zwischen ihnen nicht real, sondern allenfalls nur ideal. Wenn man aber nicht die erstere, sondern nur die letztere zwischen ihnen einräumen wollte: So widerspräche man dem oben festgesetzten Begriffe einer Welt, vermöge dessen alle Theile desselben in einer realen Verknüpfung unter einander stehen müssen §350.

§ 364.

Die Geister werden dadurch nicht zur Materie gemacht, daß sie mit derselben die Bewegungsfähigkeit gemein haben.

Zu besserm Verstande dieses Lehrsatzes dienen folgende Erläuterungen. Erstlich leugnen einige die Wirkung der Geister in die Materie deßwegen, weil sie dieselbe vor unmöglich halten. Sie gründen sich hierbey theils darauf, daß sie vermeynen, die Geister würden hierdurch selbst in Materie verwandelt werden, wenn sie durch Bewegung wirken könnten; theils aber getrauen sie sich den Geistern die Kraft, in die Materie durch die Bewegung zu wirken, deßwegen nicht zuzuschreiben, weil sie sich überreden, daß sich dieselbe aus dem Grundwesen der Geister nicht als möglich verstehen lasse. Es ist aber beydes ungegründet.

Geschöpfe von ihm durchdrungen werden, und daß Gott an dem Orte, wo sie sind, mit ihnen zugleich ist, haben wir schon aus Gegengründen erwiesen §. 51. u. f. 250. Ausserdem aber wäre es unvernünftig, von dem Wesen des Verstandes und den obersten Kennzeichen der Wahrheit abzuweichen. Folglich sind alle endliche Substanzen untereinander wenigstens natürlicher Weise undurchdringlich. Gleichwohl, sobald sie existiren, so sind sie irgendwo, und in einem gewissen Raume §. 40. Jedoch sind sie ihrer Endlichkeit wegen nicht überall, und können also aus einem Orte in den andern kommen §. 52. d. i. sie können beweget werden. Da nun also auch die endlichen Geister undurchdringlich sind, gleichwie es die Materie auch ist; So muß die Materie ausweichen, wenn in den Geistern eine genugsam starke Bemühung ist, den Ort einer Materie einzunehmen. Wiederum müssen auch die Geister ausweichen, und also beweget werden, wenn in der umliegenden Materie eine genugsam starke Bemühung vorhanden ist, sich an den Ort zu begeben, an welchem sie sich ietzo befinden. Folglich ist die Bewegungsfähigkeit aus dem Wesen einer iedweden endlichen Substanz begreiflich. Daher kommt sie auch den endlichen Geistern nothwendig zu, weil dieselben endliche Substanzen sind. Die andere Erläuterung kan diese seyn. Seitdem die

Das ist noch kein genugsamer Grund

[illegible] wohl [illegible] eben so sehr wider[illegible], gesetzt auch, daß gar keine Materie wäre. Gott selbst kan von derselben noch weniger einen Nutzen haben. Denn Gott brauchte zu der Einrichtung seiner Geschöpfe keine andere [illegible] exemplaren als seine Idee. Und wie wunderlich wäre es, vorzugeben, Gott schaffe Körper, um etwas zu haben, darnach er die Geister bestimmen könnte, gleich als ob er, wenn er sie ja nach Körpern bestimmen wollte, die Existenz der Körper, und nicht die blosse Idee derselben in seinem Verstande dazu brauchte. Es gilt demnach von göttlichen Entzwecken das Seyn und Nichtseyn der Materie völlig gleich, wenn sie nicht mit den Geistern durch physicalische Einwirkungen verbunden ist. Die Existenz [illegible] vergeblich und der göttlichen Weisheit zuwider [illegible] § 281, 289. Man muß also entweder ein Idealiste werden, und hierdurch zugleich den [illegible] Kennzeichen der Wahrheit widersprechen §. 26. Oder man muß einräumen, daß die Geister und Materie ineinander wirken können. Allein so ist es gegangen. Man hat auf Seiten der Herren Gegner eine Bestimmung der Geister nach gewissen Körpern deswegen annehmen müssen, weil man das Daseyn der Körper gegen das Zeugniß der Sinne zu leugnen sich nicht unterfangen konnte. Da man nun zugleich sich überredete, Geist und Materie

stanzen seyn müssen, welche in ihnen selbst wirksam sind: So kommen in einer Welt dreyerley physicalische Gesetze der Actionen vor. Es giebt erstlich physicalische Gesetze der Bewegungen (*leges motuum mere physicas*), nach denen die Materie in sich selbst und in andere Materie wirket. Es giebt ferner Gesetze der geistigen Thätigkeiten (*leges pneumaticas*), wie die innerlichen Actionen und Veränderungen der Geister aus einander erfolgen. Endlich giebt es vermischte Gesetze, (*leges mixtas, seu physico-pneumaticas*.) wodurch die Wirkungen bestimmet werden, welche die Materie und Geister in einander verursachen. Nemlich vermöge derselben fängt ein Geist vermöge einer innerlichen unmaterialischen Thätigkeit eine Bewegung seiner eigenen Substanz an, und beweget dadurch gewisse Materien, welche ihn umgeben: Und ferner verursachet die Bewegung gewisser Materien eine solche Bewegung der Substanz des Geistes, welche nach gewissen in der Natur festgestellten Gesetzen eine Bedingung wird, unter welcher gewisse innerliche Thätigkeiten geistiger Kräfte erwecket oder fortgesetzet werden.

Physicalische Gesetze der Bewegungen.

Gesetze der geistigen Thätigkeiten.

Vermischte Gesetze.

§ 366.

Wenn alle Theilgen Materie in einer Welt einander vollkommen ähnlich seyn sollten: So ist nicht abzusehen, wie die Materie zu den Endzwecken der Geister genugsam

In iedweder Welt sind verschiedene Elemente.

worden. Ferner sind uns hier die leibnitzischen Elemente entgegen gesetzt, welche gar keine Grösse haben, sondern sich in einem mathematischen Puncte § 115 befinden sollen. Es ist aber auch schon die Vergeblichkeit und Unmöglichkeit derselben § 116-119 erwiesen worden.

§ 367.

Die Kraft der thätigen Elemente kan man sich auf zweyerley Art in der Metaphysic vorstellen. Entweder daß sie ihre ganze Substanz in einer gewissen Directionslinie zu bewegen in beständiger Bemühung sind, oder darein kommen können, wiewohl es in der Physic unglaublich ist, daß die erstere Gattung in unserer Welt vorhanden seyn sollte: Oder also, daß die einfachen materialen Theilgen die Figur ihrer eigenen Substanz zu verändern, z. E. zu vergrössern, in beständiger Bemühung sind; Oder daß sie bey gewissen Umständen in die Bemühung, solches zu bewirken, kommen. Es kommen alsdenn die idealischen Theile, welche wir an ihnen unterscheiden, wiewohl sie nur mathematische Theile § 114, und nichts wirklich trennbares sind § 108, an einen andern Ort, oder in eine andere Lage. Man nehme an, welche Art man wolle, ja man glaube auch gleich gar keine thätigen Elemente: So muß man doch zum wenigsten die Möglichkeit eines von aller Materie, ja von allen endlichen

Auf wie vielerley Art man sich die Kraft der thätigen Elemente vorstellen kan.

In iedweder Welt ist ein von aller Materie leerer Raum möglich.

schicken kan. Bey andern Arten eckigter Körper ist die Sache noch leichter einzusehen. Ich weiß zwar wohl, daß zu unsern Zeiten viele das Herz nicht haben, den leeren Raum zu vertheidigen, weil sie besorgen, daß dadurch der Raum zu einem besondern vollständigen Dinge gemacht werden dürfte, und ihre Meynung vor einen Götzen der Einbildung gehalten werden möchte, ungeachtet ledweder die Nothwendigkeit, denselben in dem Verstande, wie wir ihn behaupten, zuzugeben in sich empfinden wird. Diese Besorgniß aber ist ohne Grund. Denn wir behaupten ja keinen schlechterdings leeren Raum, welches freylich thöricht seyn würde, sondern nur einen solchen, welchen keine Geschöpfe einnehmen, darinnen sich doch aber Gott vermöge seiner Unermeßlichkeit befindet § 51. Daß aber die Vorstellung des Raumes nicht der Einbildung, sondern dem Wesen des Verstandes zuzuschreiben sey, ist schon § 50 erwiesen worden.

Erinnerung wegen unrechten Verstandes der Meynung vom leeren Raume.

§ 368.

Unter einem Körper verstehen wir in der Philosophie eine ausgedehnte Substanz § 108, welche aus trennbaren materialen Theilen zusammengesetzt ist. Folglich werden durch den Unterschied der Elemente mancherley Körper in einer Welt möglich. Wären alle Elemente in einer Welt einander ähnlich: So könnte man zwar die ganze Welt

Wodurch in der Welt Körper möglich sind.

man von der Beschaffenheit derer darinnen befindlichen Substanzen völlig abstrahiret § 114. Der Raum aber verhält sich gegen alle darinnen befindliche Dinge ganz gleichgültig, und kan von dem Einfachen sowohl als von dem Zusammengesetzten erfüllet werden § 115.

§ 369.

Da diejenigen Körper, welche nicht bloß durch unsere Gedanken, sondern durch die Natur selbst, in ein besonderes Ganzes vereiniget seyn sollen, durch einen gewissen Realgrund zu gemeinschaftlichen Wirkungen vereiniget, und in soweit von andern Dingen abgesondert seyn müssen: So haben wir hier nachzudenken, auf wie vielerley Art solches in der Welt möglich sey. Wenn die Theile des Körpers nichts mehr als blosse Materie seyn sollen: So lassen sich nicht mehr als folgende drey Arten begreiffen. Entweder 1) die Theile eines Körpers werden von andern Substanzen, die aber nicht in Bewegung, auch nicht in selbstthätiger Bemühung darzu sind, und die ihn umgeben, beysammen erhalten; oder 2) sie werden durch andere Substanzen, die aber in einer äusserlichen Bewegung sind, beysammen zu bleiben genöthiget, dergleichen z. E. die Wirbel sind, welche einige Weltweisen annehmen; oder 3) sie werden durch umliegende Materien zusammengedrücket, welche aber einen in-

Auf wie vielerley Art solche Körper möglich sind, welche ihre Umgränzung nicht von unsern Gedanken, sondern von der Natur haben.

Dreyerley Arten.

lange man von dem Zusammenhange blosser Materie redet, keine andern zugeben. Denn wollte man etwan als die vierte Gattung noch eine anziehende Kraft der materialen Theilgen unter einander hinzusetzen: So frage ich, ob sie eine Grundkraft § 70 seyn solle, oder nicht. Wenn sie keine Grundkraft seyn soll: So wird man weiter gehen müssen, und man wird, wenn man deutliche Begriffe sucht, zunächst auf die von uns erzehlten Gattungen der Verknüpfung der Theile in einem Körper kommen müssen, so lange bis man solche Grundkräfte entdecket. Soll es aber eine Grundkraft seyn, so ist gar vieles darwider einzuwenden. Man nimmt den Effect bloß an, und kan ihn aus der angenommenen Ursache nicht abstrahiren § 72. Man kan sie auch deswegen vor keine Grundkraft ausgeben, weil weder die Bedingung ihrer Wirkung, noch die nächste Folge, welche man ihr zuschreibet, etwas in dem agirenden Subjecte selbsten ist § 74, 75. Vielmehr soll die Ursache vermöge dieser Kraft da wirken, wo sie doch selbst nicht ist, welches widersprechend ist, weil ja die Action ein Zustand der Kraft ist, die Kraft aber in dem Subjecte seyn muß, folglich die Substanz auch nur mit ihrer Kraft unmittelbar daselbst wirken kan, wo sie sich befindet, alles andere aber, was sie ausserdem vermögen soll, mittelbar verrichten muß.

Was von der anziehenden Kraft zu halten ist.

nur überhaupt vorgeben wollte, daß die materialen Theile, die zu einem Körper gehörten, vielleicht einander empfinden, und dadurch determiniret werden könnten, sich nach einander zu richten. Denn wenn man das Wort Empfindung im eigentlichen Verstande nimmt § 16: So kan es einer blossen Materie nicht zukommen, sondern die materialen Theilgen müßten ausser ihrem vorigen Wesen erst durch göttliche Allmacht noch diese Kraft darzu bekommen haben, ehe dieses geschehen könnte. Hierdurch hätten sie aber ein edleres Wesen bekommen, und eine blosse Materie zu seyn aufgehöret. Es ist aber auch vergeblich, und wider die Regel des Nachdenkens in der Physik, wenn man geistige, das ist, auf Ideen beruhende Kräfte in einer Substanz annimmt, ohne daß man sie zu Auflösung der Effecte brauchet, welche die Erfahrung an denenselben lehret. Endlich geht es auch nicht an, daß man sich nur auf eine zusammenhängende Kraft der Körper, als auf eine Grundkraft, beruffen könnte. Denn es würde hiermit nichts aufgelöset. Sie hat die Kennzeichen einer Grundkraft noch nicht an sich, sondern man giebt an statt der Ursache den Effect selbst an § 72.

pen einander empfinden, und deswegen beysammen bleiben können.

Ob man sich bloß auf eine zusammenhängende Kraft in den Körpern beruffen darf.

§ 370.

Wenn dahero in einer Welt Körper von unterschiedener Art vorhanden und nützlich seyn

Was zur Möglichkeit unterschiede-

wiefern sie daraus, als aus einem Theile, bestehet, davon benennen. Und dieses meynet man, oder soll es meynen, wenn man die materiale und körperliche Welt von der Geisterwelt unterscheidet. Nemlich die Geisterwelt heißt die Welt, wiefern sie aus Geistern und Thätigkeiten derselben bestehet, und dergestalt betrachtet wird, daß man sich die Materie in Gedanken davon absondert. Hingegen heißt die Welt die materiale, wiefern sie aus Materie, als dem Stoffe der Körper, bestehet. Die körperliche Welt aber wird sie genennet, wiefern man sie als ein solches zusammengesetztes Ding ansiehet, in welchem unterschiedene Materien durch die Gesetze der Verbindung des Ganzen dergestalt in besondere Haufen vertheilet und vereiniget sind, daß man iedweden als eine besondere zusammengesetzte Substanz ansehen kan. Zu dem Zwecke einer ieden möglichen Welt aber gehöret, daß die materiale und körperliche Welt mit der Geisterwelt gehörig verbunden werde §354, 363.

§ 371.

Die Wirkungen der Materie und Körper unter einander können durch die mechanische Structur der Theile eines Ganzen, theils vermögender gemacht, theils gar sehr vervielfältiget werden. Wenn ein Körper aus mit Fleiß darzu figurirten Theilen dergestalt zusammengesetzt ist, daß, wenn ein

In iedweder Welt sind Maschinen möglich und vermuthlich.

wenn Thiere darinnen befindlich sind. Daher ist es wenigstens wahrscheinlich, daß Gott dergleichen in einer iedweden Welt erschaffe. Jedoch ist es nicht eben nöthig, daß alle endliche Geister einen besondern Körper haben, und also Seelen, mithin alle lebende Geschöpfe Thiere sind. Diejenigen, welche solches glauben, werden auf diese Gedanken theils dadurch gebracht, daß sie vor nöthig halten, daß die Vorstellungen endlicher Geister nach einem gewissen Körper eingeschränket werden, und dadurch die Folge und Möglichkeit derselben allererst ihre Regularität bekommen müßte. Allein warum sollten sie eben nach einem einzigen Körper, der deßwegen der ihrige heissen müßte, eingeschränkt seyn? Sie können ja auch nach andern Gesetzen der Actionen mit der Welt verbunden seyn. Ja sie könnten gar das Vermögen haben, sich, wo es nöthig ist, gewisse schon vorhandene organische Körper zu ihren Wirkungen zu Nutze zu machen, oder sich wohl gar dergleichen allererst zusammen zu setzen. Ferner hat man diese Meynung theils deßwegen angenommen, weil man die Wirkungen der Geister und Materie in einander vor unmöglich gehalten, und deßwegen einen Körper nöthig zu haben vermeynet hat, damit man die Wirkungen, welche gewisse Körper gegen einander thun, denenjenigen Geistern zuschreiben könnte, deren Vorstel-

Ob alle endliche Geister einen Körper haben.

ren, und dannenhero bald mit der einen, bald mit der andern in einer physicali- schen Verknüpfung durch eine reale Wirkung stehen können § 358. Es ist solches eben so wenig vor ungereimt zu halten, als man nicht leugnet, daß gewisse Unterthanen in zwey unterschiedenen Reichen Bürger seyn können, ohne daß die Reiche selbst dadurch ein einiges werden. Noch in anderer Absicht können die Theile in einer Welt in wesentliche und zufällige eingetheilet werden. Ich nenne diejenigen wesentliche, welche nicht darinnen fehlen dürfen, wenn nicht der Endzweck der Welt eine wesentliche Veränderung leiden soll § 30. Unter den zufälligen aber verstehe ich diejenigen, welche da und auch weg seyn könnten, ohne daß der Hauptzweck der Welt eine solche Veränderung leidet, wodurch etwas hinwegfällt, was Gott als wesentlich darzu gerechnet hat § 358. Wenn man etwas einen wesentlichen oder zufälligen Theil der Welt nennet: So kan man ferner entweder von einem Individuo, oder von einer ganzen Gattung oder Classe von Dingen reden. Nemlich es ist möglich, daß gewisse Individua der Welt wesentlich sind: Es ist aber auch möglich, daß ein iedwedes Indiuiduum, einzeln betrachtet, der Welt nicht wesentlich ist, ob ihr wohl die Classe der Dinge, darzu es gehöret, wesentlich ist, und darinnen nicht fehlen

mit der andern in physicalischer Verknüpfung stehen.

Sie können der Welt wesentlich oder zufällig seyn.

Entweder nur einzelne Indiuidua, oder die ganzen Classen werden der Welt wesentlich oder zufällig genennet.

fehlen

den Nutzen und Einfluß nicht wissen, den ein iedwedes Ding auf der Welt in alle andere hat. Andern Theils kommt es auch darauf an, wie viel von der Beschaffenheit der Mittel Gott zu dem Endzwecke, den er bey der Schöpfung dieser Welt gehabt hat, als wesentlich hat rechnen wollen.

§ 374.

Was vor übernatürliche Begebenheiten in einer Welt möglich sind.

Wir haben die Begebenheiten in einer Welt in natürliche und übernatürliche eingetheilet § 361. Jetzo müssen wir in der Betrachtung der letztern noch etwas weiter gehen. Zum wenigsten ist in einer iedweden Welt diejenige Erhaltung der einfachen Substanzen und ihrer Grundkräfte, welche der Vernichtung entgegengesetzt ist § 329, ingleichen diejenige Erhaltung des Nexus cosmici § 331, welche unmittelbar von einer Thätigkeit Gottes abhanget, etwas übernatürliches; man müßte denn die Frage verändern, und das Daseyn und die Fortdauer der Welt schon voraussetzen, und nunmehro allererst weiter fragen wollen, ob etwas und was in derselben übernatürlich sey, oder seyn könne. Es sind aber auch noch andere übernatürliche Begebenheiten in einer Welt möglich. Die Verrichtung derselben kan mit zu dem göttlichen Endzwecke der Welt gehören. Es kan ja eben dieses ein Theil des göttlichen Zweckes gewesen seyn, daß er in einer gewissen Welt, auch nach der Schö-

Die Verrichtung derselben kan mit zum Zwecke Gottes gehören.

§ 375.

Ich verstehe also unter einem Wunderwerke, in der genauen metaphysischen Bedeutung genommen, eine übernatürliche und ausserordentliche Wirkung Gottes in der Natur. Diese genaue Bedeutung des Wortes Wunderwerk ist mit einer andern nicht zu verwirren, da man etwas ganz ausserordentliches und sonderbares ein rechtes Wunderwerk nennet, entweder weil man es mit dem eigentlichen Wunderwerke vergleichet, und sagen will, daß es demselben nahe komme, oder weil man bloß auf den Ursprung des Wortes siehet. Imgleichen ist sie mit der Bedeutung der Wörter Zeichen und Wunder, wie sie in der heiligen Schrift genommen werden, nicht schlechthin vor einerley zu halten und zu verwirren, weil diese letztere nicht auf den metaphysischen Begriff siehet, sondern dadurch einen relativischen Begriff anzeiget, und unter Zeichen und Wundern solche Begebenheiten verstehet, welche und wiefern sie zu einem Zeugniß dienen, und bestätigen sollen, daß daselbst die Macht Gottes sich auf eine besondere Art zeige, um gewisse Lehren, oder das Ansehen gewisser lehrenden Personen, zu bestätigen. Hierdurch aber wird der Begriff derselben weiter, als derjenige Begriff vom Wunderwerke ist, welchen wir vorjetzo zuerst annehmen, wie im folgenden weiter erhellen wird. Diese genauere

Was ein Wunderwerk ist.

Spräche man aber mit den Atheisten, ein Wunderwerk wäre nur eine ungewöhnliche Begebenheit in der Natur; So hiesse dieses nicht die Wunderwerke erklären, sondern nur schlechthin einen Begriff, dessen Realität man doch erweisen kan, leugnen. Man muß sich daher auch nicht etwan den grammaticalischen Ursprung des Worts verführen lassen, alles ohne Unterschied ein Wunderwerk zu nennen, worüber sich die Menschen zu verwundern pflegen, ich meyne dergestalt, daß man dabey unterlassen wollte, die mannichfaltige Bedeutung des Wortes zu bemerken. Man nähme alsdenn wesentlich unterschiedene Dinge unter einen Begriff zusammen. Und wenn man sie nicht wiederum aus einander setzte, und hiermit dennoch wiederum auf unsern gegebenen Begriff von den Wunderwerken käme: So würde man in Verwirrung verfallen, und einen Verlust wichtiger Wahrheiten leiden. Die Unwissenden verwirren nur die wunderbaren natürlichen Begebenheiten, wenn sie ausserordentlich sind, mit den wirklichen Wunderwerken. Hiermit wird nicht einmal allezeit der Begriff des Wunderwerks geändert, sondern es werden gemeiniglich nur die Exempel verwirret, und das Wesen des Wunderwerkes wird in falschen Subjecten und am unrechten Orte gesucht. Wir werden aber hiervon bald mehreres sagen.

kenntniß sollte verderbet, oder durch die Versündigung der Geschöpfe zu ihrer Glückseligkeit unzureichend geworden seyn. Sie kan auch noch aus andern Gründen erforderlich seyn, wenn Gott etwan seiner Unendlichkeit wegen solche Eigenschaften besitzet, welche sich aus der Betrachtung der Welt durch Schlüsse nicht erkennen lassen, und welche er doch vermöge seiner Güte kund thun will; oder wenn er überhaupt nach seiner willkührlichen Güte denen vernünftigen Geschöpfen mehr zu erkennen geben wollte, als nach dem blossen Laufe der Natur möglich ist; oder wenn er die zweyerley Wege, sich kund zu thun, willkührlich mit einander verbinden will. Die Wunderwerke selbst können auf vielerley Art geschehen. Sie können in etwas bestehen, das auf einmal und in einem Augenblicke geschiehet. Sie können aber auch in einer unmittelbaren Thätigkeit Gottes bestehen, welche eine Zeitlang fortgesetzt wird, und ihre Wirkung stuffenweise durch eine Reyhe übernatürlicher Veränderungen hervorbringet. Indem etwas wunderthätig geschiehet: So können natürliche Dinge, als die Subjecte, Mittel oder Bedingungen dabey gebraucht werden. Insonderheit erkennet ein Unpartheyischer leichte, daß, wenn die Wunderwerke zu einer göttlichen Bestätigung des Ansehens gewisser Personen, und derer

Die Wunderwerke können auf einmal oder nach und nach geschehen.

Es können dabey natürliche Dinge gebrauchet werden.

Kraft § 85. Die wirkende Ursache der Wunderwerke aber kan niemals iemand anders als allein Gott seyn. Und ferner ist nicht aus der Acht zu lassen, daß dieses sogleich mit zu der Möglichkeit gehöre, wie die moralische Kraft, Wunder zu thun, einem Geschöpfe ertheilet werden kan, daß Gott voraussehen, oder selbst regieren muß, daß diese Kraft nicht gemißbrauchet werde, weil sonsten durch die Wunderwerke, wenn sie am unrechten Orte geschähen, Unordnung und Unvollkommenheit in der Welt eingeführet werden könnte, und es Gott unanständig wäre, sich dem ungeachtet darzu anheischig zu machen. Wenn man demnach hiermit dasjenige verbindet, was vorhin gesagt worden, daß die Wunderwerke, welche das Ansehen oder die Lehren gewisser Personen bestätigen sollen, mit einer genugsamen Beziehung auf dieselben geschehen müssen, und daß daher bey der Art und Weise, wie das Wunder angezeiget, oder verrichtet wird, solche Dinge und Handlungen gebrauchet werden können, welche an sich selbst die erfolgenden wunderthätigen Begebenheiten gar nicht wirken konnten: So kan man daraus die Vorsichtigkeit abnehmen, welche man zu gebrauchen hat, wenn man die Aufführung der Leute beurtheilen will, welche von Wunderthätern unter diesen oder ienen Umständen ein Wunderwerk

Wiefern sie ihnen gegeben werden kan.

Wie die Aufführung derer, welche Wunder fordern, verschiedentlich zu beurtheilen ist.

set gar nicht, daß die Wunderwerke in der That allezeit eine Wirkung des unendlich heiligen und weisen Gottes selbst seyn müssen, welcher zwar von seinen Geschöpfen mit Recht fordert, daß sie auf die Wege, wie und wo er sich ihnen kund thut, Acht haben, und die Sachen, welche geschehen, wohl betrachten und untersuchen sollen, dessen Vorrechten es aber schlechterdings zuwider wäre, leichtsinnige und muthwillige Versuche mit sich anstellen zu lassen, und nach dem Belieben solcher Leute, Wunder zu thun, welche die schon vorhandenen Erkenntnißgründe nicht gebrauchen wollen, sondern ihrem Eigensinne folgen, oder gar Muthwillen treiben. Er überleget auch gar nicht, wie viel dazu gehöret, wenn Gott einen Menschen zum Wunderthäter machen, d. i. ihm die moralische Kraft Wunder zu thun, oder eigentlicher zu bitten und unfehlbar zu erwarten, soll ertheilen können; und wie Gott in solchem Falle schon zuvor wissen muß, daß er sich dieser Erlaubniß nur an solchen Orten gebrauchen werde, wo Gott nach seiner Weisheit die Verrichtung eines Wunders nöthig oder bequem gefunden hat, oder wie Gott selbst ihn innerlich regieren, und durch ein Wunder in seiner Seele ihm die Zeit und den Ort anzeigen muß, wo er ein sichtbares und den Lauf der Natur öffentlich unterbrechendes Wunderwerk bitten und bestimmen soll.

oder auch möglich, daß der Effect, den ein Wunderwerk in dem folgenden Zustande der Welt nach sich ziehet, nur zufällige Veränderungen betrifft, welche in die Hauptzwecke Gottes keinen Einfluß haben; daher es ihm gleich gilt, ob sie geschehen oder nicht, und er nicht nöthig hat, dieselben wunderthätig zu verhindern.

§. 377.

Von den Kennzeichen der Wunderwerke.

In Ansehung derjenigen Wunderwerke, welche als Wunderwerke erkannt werden sollen, ist nun etwas genauer zu bestimmen, wie solches geschehen könne. Man hat sich sehr in Acht zu nehmen, daß man nicht das Wesen der Wunderwerke mit den Kennzeichen derselben verwirre, wie ihrer viele thun, und deswegen die verborgenen Wunderwerke leugnen, deren Wirklichkeit man doch hinlänglich erweisen kan, ob man gleich eben deswegen, weil sie verborgen sind, die Individualfälle nicht kennen kan, wo sie vorkommen.

Die Kennzeichen der Wunderwerke sind mit dem Wesen derselben nicht zu verwirren.

Wir haben kein anderes Kennzeichen zu schliessen, daß etwas von Gott selbst durch seine Allmacht als ein Wunderwerk geschehe, ohne nur dieses, wenn es nicht möglich ist, dasselbe vor etwas zu halten, welches entweder überhaupt, oder wenigstens bey diesen Umständen, nach dem Laufe der Natur hätte entstehen können. Denn ohne genugsame Gründe muß man kein Wunderwerk präsumiren, wenn man nicht den

Allgemeine Regel, woher man wissen kan, daß etwas ein Wunderwerk ist.

§ 16, und aus denenselben zur Erkenntniß der Causalverknüpfungen fortgehet § 72; da denn gar bald eine Menge sowohl bejahender als verneinender Causalsätze entstehet, nemlich solcher, die da sagen, was durch dieses oder jenes Ding möglich oder nicht möglich sey, und welche theils eine völlige Gewißheit, theils eine vernünftige Zuverläßigkeit haben, deren Erzeugungsart in der Vernunftlehre zu erklären ist, z. Ex. so wissen wir, daß ein Baum nicht redet, ein Stück Eisen nicht schwimmen kan u. s. f. Kan man denn nun nicht auf eben solche Weise auch, wenn Wunderwerke zu beurtheilen sind, dafern sie nur an solchen Dingen geschehen, welche zu der uns bekannten Sphäre gehören, aus den physicalischen und moralischen Umständen, mit denen etwas geschiehet, urtheilen, ob man darzu natürliche Ursachen anzunehmen habe, oder ob es Gott zuzuschreiben sey? Gewiß, wer dieses nicht einräumen, sondern überhaupt alle Möglichkeit, Wunderwerke zu kennen, leugnen wollte, der würde entweder genöthiget seyn, die ungereimtesten Dinge zu glauben, und dieselben als etwas, das natürlicher Weise gar wohl vorkommen könnte, gelten zu lassen: oder er würde sich gezwungen sehen, die allgemeinen Regeln einer vernünftigen Erkenntniß zu leugnen; oder er würde sich einer offenbaren Partheylichkeit, vermöge welcher er

welches an sich und überhaupt betrachtet, nicht vor etwas gehalten werden darf, welches natürlicher Weise unmöglich sey, deßwegen auch in allen Fällen und bey einer jedweden Verbindung der Umstände vor natürlich gehalten werden dürfe. Endlich muß man auch nicht meynen, als ob nur die physicalischen Umstände der Begebenheit zum Beweise und zur Beurtheilung gebraucht werden müßten. Denn da ein Wunderwerk eine Handlung Gottes ist, welcher seinen Eigenschaften nicht zuwider handeln kan: So kömmt es auch auf die moralischen Umstände der Begebenheit nicht weniger, ja auf diese hauptsächlich, an, z. E. bey was vor Veranlassung, durch was vor Mittelspersonen, zu was vor Absichten etwas geschiehet, das ein Wunderwerk seyn soll; oder, wenn es zur Bestätigung einer Lehre geschiehet, wie dieselbe Lehre beschaffen ist, und was überhaupt schon vor andere göttliche Wahrheiten bekannt worden, welche zur Beurtheilung gebraucht werden können. Aus diesem allen zusammengenommen muß geurtheilet werden, und in diesem Verstande kan man allererst einräumen, daß man etwas nicht eher vor ein Wunderwerk halten solle, als bis es nothwendig davor gehalten werden muß, und es nicht weiter möglich ist, die Sache vor etwas natürliches auszugeben. Man muß nemlich die moralische Noth-

Die moralischen Umstände gehören auch zur Beurtheilung der Wunderwerke.

wendig-

borgenen Wunderwerks deßhalben zu leugnen, mit zureichenden Beweisen nicht zufrieden zu seyn, oder gar die Beurtheilung der Wunderwerke nicht eher vor möglich zu halten, als bis man erst das Wesen der ganzen Welt verstehe, und aus demselben deutlich und a priori urtheilen könne, was durch iedwedes Ding möglich sey oder nicht; welches alles eine grobe Unwissenheit wäre. Weil ich oben § 375 im Vorhergehen erinnert habe, daß man die genaue Bedeutung des Wortes Wunderwerk, wie in der Metaphysik davon gehandelt werden muß, nicht mit dem Begriffe der Zeichen und Wunder, wie dieselbe in der heiligen Schrift genommen wird, schlechthin vor einerley halten und verwirren soll: So wird man mir eine kleine Ausschweifung verzeihen, wenn ich bey dieser Gelegenheit auch kürzlich zeige, wie mancherley die Zeichen sind, auf welche sich die heilige Schrift zum Beweis der Sendung und Lehren göttlicher Gesandten zu berufen pfleget, und welches die Kennzeichen sind, worauf es bey der Beurtheilung derselben ankommen muß. Nemlich wiefern nicht von betrüglichen, sondern von wahren und göttlichen Zeichen die Rede ist, so beruhet ihre Gewißheit oder Zuverläßigkeit darauf, wenn man nicht ohne Ungereimtheit, oder wenigstens ohne Unwahrscheinlichkeit, annehmen kan, wegen der Beschaffenheit der Sachen, und der

Wie die Wunderzeichen zu beurtheilen sind, welche in der heiligen Schrift in weiterer Bedeutung genommen werden.

Ueber-

men, ohne alber zu seyn, kein ungefehres Zusammentreffen solcher Umstände anneh- men kan. Ingleichen kan es ja geschehen, daß Gott seinen Engeln durch eine unmittelbare Wirkung in ihren Verstand gewisse Rathschlüsse und Anweisungen kund thut, wie er durch ihren Dienst gewisse Begebenheiten regieret wissen will, zu deren Vollstreckung sich dieselben sodann derer ihrer Substanz anklebenden Kräfte bedienen, welches aber gar sehr wohl mit solchen Umständen geschehen kan, daß die Begebenheit selbst von dem, das nach dem Laufe der Körperwelt und durch die Kraft der menschlichen Seelen bewirket werden kan, unleugbar unterschieden, auch klar genug ist, worauf sie sich beziehet, und was man daraus schliessen soll. Man denke z. E. bey dem ersten nur an die Verschlingung der Rotte Korah, und bey dem andern an die Niederlage der Assyrer zur Zeit des Königs Hiskias. Wo sich demnach auch nicht bestimmt ausmachen lässet, zu welcher Art von Begebenheiten dieses oder ienes Wunderzeichen eigentlich gehöret haben mag: So wird doch dadurch gar nicht nothwendig der Beweis zunichte, daß die Sache selbst ein göttliches Wunderzeichen gewesen ist, und wodurch dieses oder ienes hat bekräftiget werden sollen. Ja es sind auch die übrigen Wunderzeichen denen Wunderwerken, in der genauen metaphysischen Bedeutung genom-

man unterscheide die einfachen Substanzen und deren Grundkräfte von den Actionen, und von denen Determinationen und Veränderungen ihres Zustandes und ihrer Verhältnisse. Jene können nicht anders als durch göttliche Allmacht entstehen, oder vergehen § 145. Diese aber können natürlicher Weise entstehen, vergehen und verändert werden, weil sonst die Dinge in der Welt nicht wahrhaftig wirksam wären § 359. Daher hat man keinen Grund zu sagen, daß in einer Welt stets einerley Quantität der Actionen bleiben müsse. Ferner entstehen aus denen Veränderungen und Verknüpfungen der Dinge in der Welt mancherley Thätigkeiten und Vermögen, welche man im weiten Verstande auch Kräfte nennet § 63. Wenn man also das Wort in der weiten Bedeutung nimmt: So kan man auch nicht sagen, daß in der Welt immer einerley Quantität der wirkenden Kräfte bleiben müsse. Da endlich auch solche Theile der Welt möglich sind, welche damit nicht immer in Verknüpfung bleiben müssen § 373, und durch deren Absonderung oder Hinzuthuung also auch die Summe der Grundkräfte in einer Welt verändert wird: So kan man auch nicht einmal ohne alle Einschränkung sagen, daß in einer Welt beständig einerley Summe der Grundkräfte bleiben müsse. Nur so viel ist gewiß, daß natürlicher Weise keine einfache Sub-

Weise entstehen oder vergehen kan.

Ob in der Welt immer einerley Quantität der Actionen,

oder der Kräfte,

oder der Grundkräfte bleibe.

nicht möglich gewesen sey, ob es gleich überhaupt betrachtet, und bey Setzung einer andern Welt, geschehen könnte. Sie meynen deßwegen, daß es auch mit der Veränderung der geringsten Begebenheiten in einer Welt gar viel zu sagen habe, und daß nicht diese, sondern eine andere Welt seyn müßte, wenn etwas anders erfolgen sollte. Diese Vorstellung aber streitet völlig mit dem Begriffe einer Welt, welche von einem Gott erschaffen ist. Die Gegner haben, indem sie dieses behaupten, nur die mechanischen Vollkommenheiten der Welt in den Gedanken, vermöge deren in einer Reihe von Veränderungen immer das folgende von dem vorhergehenden determiniret werden muß, und diese Gewohnheit nebst noch nach andern Ursachen verführet sie, daß sie den Satz des determinirenden Grundes § 84 weiter ausdehnen, als er vernünftig und erweislich ist, und ihn hernach in der Kosmologie voraussetzen. Allein der Hauptzweck einer iedweden Welt müssen vernünftige Geister und freye Thaten seyn § 354; die freyen Thaten aber müssen in der agirenden Substanz keinen determinirenden, sondern nur einen physice zureichenden Grund haben. Und der regelmäßige Lauf der Natur in den natürlichen Dingen, welche und wiefern sie nicht frey sind, ist eben darzu nöthig, damit eine vernünftige Regel der freyen Thaten möglich sey § 83, und die

Ob eine andere Welt seyn muß, wenn etwas anderes erfolgen soll.

ßile derselben eine andere Welt erfordert werde § 358.

§ 381.

Die dritte Frage kan diese seyn: Ob das Wesen einer Welt nothwendig und unveränderlich sey? Zur Beantwortung derselben muß vor allen Dingen die Vieldeutigkeit gehoben werden, welche aus der dreyfachen Bedeutung des Wortes Wesen entstehet. Redet man von dem metaphysischen Wesen § 17, zu welchem daher auch alle Zustände und Begebenheiten in der Welt mit gehören: So muß man entweder zugeben, daß es verändert werden könne, das ist, man muß einräumen, daß in einer Welt gewisse Begebenheiten auch hätten ausbleiben, oder anders geschehen können, auch ohne, daß die Welt ihre Wesenheit verlieret; oder man muß schon voraussetzen, daß alle Begebenheiten in der Welt durch das Grundwesen derselben § 39 völlig determiniret worden, und also ein anderes Grundwesen erfordert würde, wenn das geringste darinnen anders seyn sollte. Das leztere aber wäre irrig, und ist schon § 380 widerlegt worden. Redet man von dem Grundwesen § 39 selbst, oder auch von dem logicalischen Wesen der Welt § 40: So ist die Frage zweydeutig; und es muß erst ausgemacht werden, ob man nach der Unveränderlichkeit des Wesens einer Welt überhaupt und in abstra-

Ob das Wesen der Welt nothwendig und unveränderlich ist.

Entscheidung der Frage, wenn man von dem metaphysischen Wesen redet.

Wenn man nach dem logicalischen oder Grundwesen fraget, so ist Achtung zu geben, ob man

also mit zu seinem logicalischen Wesen § zu gehören, und welche hingegen den veränderlichen Zustand desselben ausmachen: So kan es ja seyn, daß das allgemeine Wesen auch andere Determinationen zuläßt. Nun kan es, wenn man von Substanzen redet, seyn, daß eine solche Aenderung, welche man sich in denen Determinationen vorstellet, mit welchen ein Generalwesen in irgend einem Subject befindlich ist, deswegen so viel noch nicht austrägt, daß dadurch die Identität der Substanz aufgehoben würde § 100. Folglich kan auch das logicalische Wesen dieses oder jenes Individui der Veränderung fähig seyn, wenn gleich das allgemeine Wesen, in abstracto betrachtet, nothwendig das ist, also beschaffen ist, daß von denenjenigen Stücken, welche darzu erfordert werden, nichts fehlen darf, wenn nicht dadurch zugleich die Existenz des übrigen Theiles davon unmöglich gemacht werden soll. Man behält hernach, wenn man das Wesen eines solchen Individui dennoch vor nothwendig hält, keine weitere Realität mehr in dem Begriffe übrig, als so viel, daß, wenn man eine andere Determination setzte, der vorige Begriff geändert werden müste, welches aber etwas willkührliches seyn kan. Diese Theorie ist schwer. Allein die Entscheidung der Frage lässet keine leichtere zu, wenn sie gründlich [illegible]en soll. Wenn wir sie nun auf das [illegible]en der Welt appliciren, so

Besondere Regeln hiervon.

wehlen können, wenn er mit der Haupt-
absicht einer Welt andere Umstände als
Determinationen derselben hätte verbinden
wollen, oder als beständige rc. auch wohl
bey Setzung eben derselben determinirten
Hauptabsicht der Welt dennoch andere hätte
verbinden können. 5) Unter diesen De-
terminationen aber, mit denen solcherge-
stalt Gott, wenn er seine Welt erschaffet,
das allgemeine nothwendige Wesen einer
Welt überhaupt [illegible]
ger, hängen einige mit den Hauptabsich-
ten der Welt dergestalt zusammen, daß
er will, daß dieselben in der gesammten
Welt beständig und unwandelbar da
seyn sollen. Daher gehören dieselben zu
dem logicalischen Wesen der gesammten
Welt, und dürfen nicht verändert werden,
wenn dieselbe nicht eine andere Welt werden
soll: 6) Andere aber können so beschaffen
seyn, daß sie von Gott zu den wesentlichen
[illegible] seiner Zwecke in einer Welt nicht
mit [illegible] gerechnet, sondern nur gewisser
zufälliger, aber guten, Verbindungen
wegen hinzugethan worden. Diese kön-
nen also theils von ihm selbst verändert
werden, theils läßt er die Veränderung
zulassen, und das Wesen der Welt wird
dennoch nicht dadurch verändert. Hierzu
kommen 7) noch die freyen Thaten der
Geister, und was davon abhänget, de-
ren Veränderung vollends gar nicht zum
We=

Dinge, die doch ein zufälliges Wesen haben, vorstellen, oder die wir willkührlich zusammensetzen? So sollte man auch von der Welt nicht sagen, es müßte alles darinnen seyn was darinnen ist, weil sie sonst eine andere Welt seyn würde. Es sollte nicht heissen, daß sonst die Welt eine andere seyn würde, sondern nur daß sonst in eben derselben Welt ein anderer zufälliger Umstand vorkommen, und in Ansehung desselben der vorige Begriff geändert werden würde. Hernach aber würde man leicht einsehen, daß dem Wesen der Welt daran nichts gelegen sey, auch nichts dadurch abgehe.

§ 383.

Die vierte Frage, welche wir aufwerfen wollen, soll diese seyn: ob die ganze Welt eine Maschine ist, oder ob sie auch nur damit verglichen werden kan? Man muß hier zuvörderst die Zweydeutigkeit des Wortes Maschine heben. Ich habe oben § 371 eine Maschine definirt, daß sie ein Körper sey, welcher aus materialen und mit Fleiß darzu figurirten Theilen dergestalt zusammengesetzt ist, daß durch die Figur und Lage der Theile desselben, wenn ein Triebwerk hinzukommt, determinirte Bewegungen befördert werden können. Hierdurch hoffe ich dem Sprachgebrauche am genauesten gefolget zu seyn. Denn nach demselben soll eine Maschine von einem Körper überhaupt, und von einem Instrument insonderheit,

Ob die ganze Welt eine Maschine ist, oder auch nur damit verglichen werden kan.

Was eine Maschine ist.

Vergnügen zu befördern. Wo ja der Sprachgebrauch in einigen Exempeln hiervon abweichet: So wird man, weil sich der Begriff nicht anders accurat machen läßt, solches vor eine Verwirrung halten, und den Sprachgebrauch so weit verbessern müssen.

Die Welt ist etwas besseres als eine Maschine.

Wenn man nun das Wort Maschine in dieser accuraten Bedeutung nimmt: So fällt leicht in die Augen, daß die Welt keine Maschine sey, noch damit verglichen werden dürfe. Sie müßte sonst aus lauter materialen Theilen bestehen. Allein der edelste und Haupttheil derselben sind ja die Geister. Und ihr Endzweck müßte eine Reyhe determinirter Bewegungen seyn. Er bestehet aber in der Wirklichkeit und den Folgen freyer Handlungen der Geister § 281, 354, darzu der ganze Bau der körperlichen Welt nur ein Mittel ist. Die Vergleichung mit einer Maschine ist also viel zu schlecht vor die Welt.

Sie ist ein Reich Gottes.

Sie ist etwas ungleich edelers und besseres, und muß vielmehr als ein weitläuftiges Reich Gottes angesehen werden, welches mit Gesetzen versehen, und mit mancherley Gütern vor die Unterthanen angefüllet ist, und nach den Regeln der Heiligkeit und Gerechtigkeit regieret wird.

Unter was vor Bedingungen man die körperliche Welt insonderheit eine Maschine nennen kan.

Jedoch wenn man nicht die ganze, sondern nur die körperliche Welt insonderheit § 370 betrachten wollte: So kan man wohl dieselbe als eine Maschine ansehen. Es ist aber folgendes dabey zu bemerken. Erstlich muß man als-

discernibilium.) Sie suchen dasselbe durch den Satz vom zureichenden Grunde zu erweisen, und schliessen folgendergestalt. Wenn in unterschiedenen Zeitpuncten zwey Dinge vorkämen, welche einander vollkommen ähnlich wären: So hätte Gott in Ansehung keines von beyden einen zureichenden Grund gehabt, warum er gemacht hätte, daß das eine zuerst und das andere hernach erfolgte, oder umgekehrt. Gleichergestalt wenn zu einer Zeit an unterschiedenen Orten sich ganz ähnliche Dinge befänden: So wäre kein zureichender Grund möglich, warum das eine dort und nicht hier, das andere aber vielmehr hier als dort, sey. Dieser Beweis aber ist von gar keiner Bündigkeit. Ich habe schon mehrmalen erinnert, daß die Herren Gegner bey solcher Gelegenheit die Benennung des zureichenden Grundes in der That mißbrauchen, indem sie keinen bloß zureichenden, sondern einen determinirenden, Grund meynen, und die Nothwendigkeit aller Dinge, die sie einführen, unter einer gelinden Benennung verbergen § 126, 127. Die freyen Thaten brauchen keinen determinirenden Grund, ja sie dürfen keinen haben § 84. Sie müssen nur eine zureichende wirkende Ursache, und, dafern sie vernünftig seyn sollen, einen moraliter zureichenden Grund § 85 haben. Keines von beyden aber wird dadurch aufgehoben oder geleugnet, wenn man gleich setzet, daß in einer

Daß sich solches aus dem Satze vom zureichenden Grunde nicht richtig erweisen lasse.

keit an den Dingen, welche wir wahrnehmen, kan von andern Gründen herkommen, welche wir bald angeben werden, und es kan zufälliger Weise treffen, daß wahre Sätze aus einem solchen, der nur seiner Weite wegen falsch ist, subsumiret werden können. Sie werden nemlich alsdenn aus dem wahren Theile desselben subsumiret, ohne daß dadurch der falsche Theil, welcher die Unrichtigkeit der Weite des Satzes ausmachet, bestätiget wird. Es kan auch seyn, daß die Gründe der Unähnlichkeit überhaupt, oder des Zusammengesetzten insonderheit, bey einigen Dingen, zumal bey einfachen, hinwegfallen. Und da man die nothwendige Unähnlichkeit aller Dinge durch keinen allgemeinen Vernunftsatz erweisen kan: So sehe ich nicht, mit was vor Wahrscheinlichkeit man z. E. alle einfache Luft- und Wassertheilgen vor unähnlich halten wolle, da uns doch die Aehnlichkeit ihrer Wirkungen zu dergleichen Vermuthung keinen Grund übrig läßt.

Warum man daraus dennoch keinen allgemeinen Schluß auf die Unähnlichkeit aller Dinge in der Welt machen kan.

§ 384.

Es lassen sich aber von der Unähnlichkeit der Dinge in der Welt folgende Sätze erweisen, aus welchen man zugleich verstehen wird, woher die Unähnlichkeit komme, welche wir an den Dingen a posteriori wahrnehmen: 1) Alle Geister müssen in Ansehung ihres innerlichen Zustandes einander unähnlich seyn. Denn jedweder stehet mit andern Dingen in nächster Verknüpfung.

Lehrsätze von der nothwendigen Unähnlichkeit der Dinge in der Welt.

sehr zusammengesetzte moralische Dinge sind einander unähnlich. Diese Unähnlichkeit gilt demnach von allem, was wir empfinden können, weil wir die Dinge niemals anders als in einer sehr starken und unbegreiflich vielfachen Zusammensetzung empfinden, wenn wir sie auch durch die feinsten Vergrösserungsgläser betrachten, wie in der Naturlehre erwiesen wird. Man kan hiervon sowohl einen physicalischen als einen moralischen Grund angeben. Denn bey der beständigen und unbeschreiblichen Mannichfaltigkeit der Veränderungen in der Welt müßte die Zusammensetzung der materialischen Dinge, da sie nicht von einer verständigen Ursache mit Fleiß ähnlich gemacht wird, von ungefehr ganz ähnlich werden. Es müßten daher bey der so mannichfaltigen Bewegung so unzehliger Theile unter einander unzehlig viele Möglichkeiten mit einer Uebereinstimmung von ungefehr zusammentreffen, wenn zwey Dinge, die wir noch empfinden können, vollkommen ähnlich werden sollten. Dieses wäre aber eine Unwahrscheinlichkeit von unermeßlicher Grösse, welche einer demonstrativen Unmöglichkeit gleich gilt § 207*. Hierzu kömmt aber auch noch ein moralischer Grund, warum Gott in denen sinnlichen Indiuiduis keine vollkom-

* Siehe D. Adolph Friedrich Hoffmanns Vernunftlehre Th. II Cap. IX § 38, und in der meinigen § 410, 414, 417-19.

mögliche Endzwecke, und auch alle nur mög= liche Mittel, welche nicht mit dem Begriffe der Vollkommenheit in abstracto § 130, 192, 193, oder mit den göttlichen Eigenschaften streiten, hinein gebracht wären; ferner daß alle Individua, welche bey Setzung der übri= gen zugleich möglich wären, hinein kämen; und endlich daß auch iedwedes so viel Voll= kommenheit empfienge, als es nur möglicher Weise bey Setzung der übrigen zu empfan= gen fähig ist. Man kan aber auch zum an= dern, die Frage also einrichten, daß man schon gewisse Hauptzwecke einer Welt vor= aussetzet, in Ansehung deren sie gut genen= net werden soll, und nunmehro fraget: ob eine Welt, welche Gott um gewisser Zwecke willen erschaffet, mit denensel= ben besser, als alle übrige mögliche Wel= ten, übereinstimmen müsse? Indem man hier einerley Hauptzwecke setzet, und also sol= che Veränderungen untersucht werden, wel= che, wenn sie geschehen, die Identität der Welt nicht aufheben, sondern nur das Grundwesen derselben anders modificiren würden § 381: So heißt in dieser Frage eine andere Welt, eine solche, welche nur ein anderes metaphysisches Wesen § 17 hätte; oder deutlicher, die Frage ist, ob Gott bey der Schöpfung einer Welt, in welcher man schon ein Grundwesen voraussetzet, dieselbe also erschaffen müsse, daß die Art und Weise, wie dieses Grundwesen modificiret wird, und

Wie viel dazu gehöret.

Andere Bedeutung, da gefragt wird, ob sich die Welt zu ihrem Hauptzwecke besser als andere mögliche Welten schicken müsse.

men muß. Daraus aber folget, daß er allezeit noch mehr hätte hinzu thun können, und daß also keine Welt möglich sey, welche schlechterdings die beste wäre. Einige empfinden die Stärke dieses Schlusses wohl. Sie sind aber doch auf den Satz von der besten Welt so erpicht, daß sie lieber auf eine ungereimte und widersprechende Art § 148, 149, die Welt vor unendlich halten, ehe sie zugeben, daß keine Welt schlechterdings die beste seyn könne § 353. Andere suchen sich dadurch heraus zu helfen, daß sie sagen, wenn gleich die Menge der möglichen Geschöpfe, wenn man sie einzeln betrachtet, unendlich sey: So könne doch wohl die Anzahl der guten Verknüpfungen endlich seyn, und eine darunter könne die beste seyn. Hierauf antworte ich zweyerley. Erstlich ist es ihnen nicht erlaubt, die Möglichkeit einer endlichen Anzahl guter Verknüpfungen eben sowohl zu postuliren, als wir die Möglichkeit einer unendlichen Anzahl derselben postuliren können. Denn wenn wir uns nicht an der Ehrerbietung, welche wir der Unendlichkeit Gottes schuldig sind, versündigen wollen: So müssen wir seiner Allmacht alles dasjenige als möglich zuschreiben, worinnen nichts widersprechendes gezeiget werden kan, so lange bis das Gegentheil erwiesen wird § 314. Wenn man also die Menge der guten Verknüpfungen der Dinge in einer Welt vor endlich annimmt: So muß

Die Welt ist nicht unendlich,

aber die Anzahl der möglichen guten Verknüpfungen der Dinge ist unendlich.

daß Gott diejenige Einrichtung der Welt mache, welche nach Vorschrift derselben Zwecke unter allen möglichen die beste sey. Denn es läßt sich ja nicht widerlegen, daß nicht gar viele Mittel zu gewissen Endzwecken Gottes an sich gleichgültig seyn, oder durch die Verknüpfung der Dinge gleichgültig gemacht werden können, wie wir auch schon vorhin erinnert haben. Gott kan von einer iedweden Art der Geschöpfe unzehlige ähnliche erschaffen § 383. Es wird also seinem Zwecke gleichgelten, welches unter so vielen möglichen er zur Beförderung desselben zur Wirklichkeit bringet. Ferner wenn auch zwey Dinge an sich nicht ganz ähnlich sind: So können sie doch in Absicht auf die gesetzten Zwecke gleichgültig seyn, so daß ihre übrige Unendlichkeit nicht in Betrachtung gezogen zu werden brauchet, weil sie die vorhabenden Endzwecke nichts angehet. Ja wenn auch das Verhältniß zweyer Mittel gegen den Zweck ganz unähnlich wäre, wenn man sie einzeln betrachtet: So kan doch dieselbe Unähnlichkeit durch die Verbindung vieler Dinge unter einander wiederum aufgehoben werden. Und dem Zwecke können viele von diesen Verbindungen, wodurch sie aufgehoben wird, gleichgültig seyn. Noch weiter kan auch Gott mit seinen Hauptzwecken bey einer Welt mancherley zufällige Nebenzwecke mit verbinden. Und derselben Menge ist unendlich. Wie kan man denn nun

ce, ist wenigstens unerweislich.

in der überwiegenden Güte derjenigen Welt liegen, welche er wirklich erschaffen. Sie müsse nemlich unter allen möglichen die beste gewesen seyn. Mit dieser Antwort sind auch viele leichte zufrieden, weil sie den Begriff des Besten nur dunkel denken, und durch eine Verderbniß geneigt sind, eine Unausbleiblichkeit oder Determination aller Dinge zu glauben.

Der Satz vom zureichenden Grunde beweiset sie nicht, und sie thut ihm nicht genug.

Es ist aber der falsche Theil des Satzes vom zureichenden Grunde, aus welchem man hier schliesset, zur Genüge widerleget worden § 83, 84, 126. Wozu noch kommt, daß, wenn die Welt endlich angenommen wird, wie sie denn nicht anders seyn kan, dennoch, auch mit Annehmung der Hypothese von der besten Welt, kein determinirender Grund der Schöpfung gefunden wird. Denn Gott hätte sie eher oder später erschaffen können, und das mußte frey seyn § 307. Daher auch von manchen die Ewigkeit der Welt, oder der ungereimte Wahn von einer ewigen Schöpfung, eben dem Irrthum von der besten Welt zu gefallen, angenommen wird, weil freylich die ewige Welt an der Summe der Realität, und also an Vollkommenheit, die zeitliche übertreffen müßte, und hingegen die in der Zeit geschehene Schöpfung nicht anders als ohne determinirenden Grund frey geschehen seyn kan.

Die Gegner setzen in dem Beweise von der Schö-

Der Schluß ist nur scheinbar, wenn man also urtheilet: Wer das Beste wisse und wolle, und auch machen könne, der thue das Beste.

Hauptursache, welcher zu Liebe man die beste Welt am meisten behauptet, nemlich der leibnitzische Satz vom determinirenden Grunde, könnte dennoch ohne Einschränkung nicht zugegeben werden. Allein das ist eben die Sache, daß keine schlechterdings beste Welt ist, oder möglich ist, daher man den gemachten Schluß nicht appliciren kan. Ich schränke den ersten Vördersatz ein, nemlich also: wo ein Bestes ist, und ist iemand, der es weis und will und kan, so thut er dasselbe. Nunmehr müßte der andere Vördersatz also heissen: Irgend eine Welt ist die beste, und Gott wußte, wollte und konnte sie machen. Folglich hat er die beste Welt erschaffen. Hier leugne ich aber das erste Stück der Subsumtion, daß irgend eine Welt die beste sey. Unter der Bedingung also, da solches unerweislich ist § 387, ist auch die Conclusion unerwiesen, und in dem Verstande, da solches unmöglich ist § 385, ist auch die Conclusion unmöglich. Wenn die Vertheidiger der besten Welt die leibnitzische Meynung davon nicht etwan selbst ändern und verbessern, wie sie gemeiniglich thun: So muß man dieselbe auch schon deßwegen verwerfen, weil dadurch die göttliche Freyheit völlig aufgehoben und unter dem Vorwande, als ob man die Vollkommenheit Gottes vertheidigen wollte, ihm die gröſte Vollkommenheit abgesprochen wird. Und daraus könnte man hernach auch richtig folgern, daß in

Die leibnitzische Meynung von der besten Welt hebet die göttliche und menschliche Freyheit auf.

muß § 351: So ist diejenige Welt nicht möglich, deren Hervorbringung dem Wesen Gottes widerspricht. Ist es nun in der wesentlichen Vollkommenheit Gottes gegründet, daß er, wenn er eine Welt schaffet, die beste erschaffen muß: So ist augenscheinlich, daß die Hervorbringung einer iedweden Welt, welche nicht die beste ist, der wesentlichen Vollkommenheit Gottes widerspreche. Und da sie gleichwohl nicht anders zur Wirklichkeit kommen kan, als wenn sie Gott hervorbrächte: So ist sie gar nicht möglich. Denn alle wahre Möglichkeit eines noch nicht existirenden Dinges bestehet darinnen, daß es unterdessen gedacht wird, und daß eine Ursache da ist, die es machen kan § 76. Folglich wird durch den Satz der besten Welt auch die libertas contrarietatis § 307 Gott abgesprochen. Das thut hernach zur Sache nichts, wenn sich eine andere Welt denken läßt, wiefern man sie überhaupt und noch nicht in Absicht auf die moralischen Eigenschaften Gottes betrachtet, oder daß die Hervorbringung derselben der Allmacht Gottes nicht widerspricht, wiefern man dieselbe einzeln ohne Absicht auf die übrigen Eigenschaften Gottes betrachtet. Ein Effect, welchen man Gott zuschreiben muß, dafern er seyn soll, wird schon dadurch völlig unmöglich, wenn er dem Wesen Gottes aus irgend einem Grunde widerspricht § 296. Es wird auch der Schwierigkeit dadurch

Vergeblichkeit der Ausflüchte, die hier einige suchen.

che mal bemerket worden, nicht wahrscheinlich ist, daß Gott, wenn er eine Welt erschaffet, nicht wenigstens die obersten Classen der möglichen Geschöpfe sämtlich in dieselbe bringen sollte: So könnte man vielleicht daher Anlaß nehmen, die möglichen Welten nach verschiedenen Stuffen der Güte insofern abzutheilen, daß man Welten von der bessern und geringern Art unterschiede. Man wird hierdurch freylich auf keine schlechterdings beste Welt geführet. Ich glaube aber versichert zu seyn, daß viele, denen der Ausdruck der besten Welt so sehr wohl gefällt, ob sie ihn gleich nicht in der leibnitzischen Bedeutung nehmen, auch nicht gewahr werden, was hinter dieser verborgen ist, nichts anders sagen wollen, als daß Gott, da er eine Welt erschaffen, eine Welt von der besten Art zur Wirklichkeit gebracht, und in derselben alles sehr gut gemacht habe. Man pfleget auch ohnedem im gemeinen Reden den positivum, wo er einen erhöhenden Zusatz bey sich hat, mit dem superlativo vielfältig zu verwechseln. Die Vertheidiger des irrigen Wahnes von der besten Welt haben sich deßwegen bisher nicht selten mit allzu grosser Leichtgläubigkeit geschmeichelt, indem sie sich eingebildet, daß alle diejenigen ihrer Meynung gewesen, welche sich mit ihnen ähnlicher Ausdrücke bedienet haben, ehe ein Streit über dieselben gewesen, oder weil sie den Sinn der Wörter nicht genugsam gefas-

eines von den möglichen Mitteln der Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit ist § 300. Eben deßwegen aber, weil das moralische Böse weder durch das physicalische Wesen der Welt determiniret wird, noch auch von Gott als ein Zweck gewollt wird, auch zu Offenbarung seiner Vollkommenheit kein nothwendiges, sondern nur ein mögliches Mittel ist: So gehöret es auf keine Weise zu dem Grundwesen derjenigen Welt, darinnen es sich befindet. Es ist nur zu den zufälligen Zuständen zu rechnen, deren Abwesenheit die Identität der Welt nicht verändern kan. Es gilt nur von demselbigen, wie von andern zufälligen Zuständen in der Welt, daß, wenn sie da sind, sich Gott in Ansehung derselben so aufführet, wie es seiner Vollkommenheit gemäß ist, und die Zulassung und Existenz derselben entweder zu einem Mittel guter Zwecke macht, oder doch Sorge trägt, daß dem Hauptzwecke nicht geschadet werde. Dieses gehet auch bey dem moralischen Bösen wohl an. Denn erhält gleich ein Geschöpfe, welches gestraft wird, nicht den Endzweck seines eigenen Wesens: So kan doch der Verlust dieses Zweckes selbsten noch ein Mittel werden, daß der Hauptzweck der Welt von denenjenigen Geschöpfen, die ihn wirklich erhalten, desto mannichfaltiger erhalten wird § 300. Derowegen streitet zwar die Zulassung und Existenz des moralischen Bösen in einer Welt weder mit den

sondern nur zu den zufälligen Zuständen,

Messung der Bewegung wollen wir nicht noch einmal wiederholen, weil dieselbe schon in der Ontologie Cap. X § 167 = 177 mit angegeben worden. Daß es daselbst geschahe, war deswegen am bequemsten, damit die Lehrsätze von Messung der Bewegung nicht von der sehr schweren allgemeinen Theorie abgerissen würden, welche man zum rechten Verstande derselben und zur Ueberzeugung davon nothwendig in ganz frischem Gedächtniß haben muß. Was aber die Gesetze der Bewegung anlanget, so giebt es derselben zweyerley. Einige können aus dem Wesen der Bewegung a priori als nothwendig verstanden werden. Andere müssen wir nur a posteriori erkennen, indem wir sie an allen, oder an gewissen Arten dererjenigen Körper, welche wir in der Welt antreffen, abstrahiren, z. E. daß ein Körper, wenn er mit einer gewissen Geschwindigkeit beweget wird, in Flug kommt; daß die Bewegung der fallenden Körper an Geschwindigkeit zunimmt u. s. f. Dahin gehören auch die Gesetze der Bewegung der flüßigen Körper, und die meisten, welche die elastischen Materien betreffen. Es erhellet aber leicht, daß nur die erstere Gattung von Gesetzen der Bewegung in die Metaphysik gehöre; daher man auch die erstere Art metaphysische, die andere aber physicalische Gesetze der Bewegung nennen kan. Denn die leztere Gattung handelt entweder von ganz zufälligen Gesetzen

Es giebt zweyerley Gesetze der Bewegung, metaphysische und physicalische.

oder doch damit nicht gemachte kommen können. Wenn irgend ein Begriff eine anschauende Deutlichkeit hat: So hat ihn die Bewegung, man muß sie nur vor keine anklebende Eigenschaft der Substanzen halten wollen § 51, und von dem Raume keinen falschen Begriff haben. Der Bewegung ist die Ruhe entgegen gesetzet, wenn ein Ding seinen Ort nicht verändert.

§ 392.

Die Bewegung ist entweder eine wahre, wenn ein Ding seinen absoluten Ort verändert, oder eine scheinbare, wenn es nur seinen relativischen Ort verändert § 52. Das letztere geschiehet, wenn ein Ding selbst an seinem absoluten Orte bleibet, ein anderes aber, mit dem es zugleich ist, und damit man es vergleichet, seinen absoluten Ort verändert; daher denn ein anderes Verhältniß entstehet, wie es mit demselben zugleich ist. Die wahre Bewegung ist ferner entweder eine äusserliche oder innerliche, oder beydes zugleich. Eine innerliche Bewegung ist, wenn in einer zusammengesetzten Substanz gewisse integralische Theile derselben ihren Ort dergestalt verändern, daß sie nunmehro ein anderes Verhältniß gegen einander haben, als zuvor. Eine äusserliche Bewegung heißt, wenn etwas seinen Ort verändert, ohne daß eine Versetzung wahrer integralischen Theile geschiehet, oder betrachtet wird. Daher kan die Bewegung auch in-

Die Bewegung ist eine wahre oder scheinbare.

Die wahre Bewegung ist eine äusserliche oder innerliche, oder beydes zugleich.

 nerlich

weder alle, oder nur einige verändern. Damit aber doch die äusserliche partiale Bewegung von der innerlichen unterschieden sey, so müssen die Theile, in Ansehung deren das Ganze eine Bewegung leidet, entweder nur idealische und mathematische, nicht aber wahre integralische seyn, z. E. wenn ein Element seine Figur verändert: oder wenn sie wahrhafte integralische Theile sind; So müssen sie ihren relativischen Ort unter einander nicht verändern, z. E. wenn man sich vorstellet, daß eine Kugel um die Hälfte ihres Diameters fortrücke, oder daß sie völlig an ihrem Orte bleibet, aber doch um eine Achse gedrehet wird. Es gehet also auch an, daß ein Ding in einer totalen und partialen äusserlichen Bewegung zugleich seyn kan, da man denn nur unterschiedene Arten der Bewegung zugleich an ihm bemerket, z. E. wenn ein Element fortbeweget wird, und unterdessen auch seine Figur verändert.

§ 393.

Ferner lassen sich aus dem Begriffe der Bewegung sogleich folgende unmittelbare Sätze davon verstehen. 1) Eine iede Bewegung geschiehet in einer bestimmten Direction oder Richtung § 53. 2) Sie hat einen Terminum a quo, von welchem sich das, was beweget wird, entfernet, und einen Terminum ad quem, dahin es sich begiebt, oder welchem es sich nähert. 3) Eine iede Bewegung hat einen bestimmten Grad Geschwindigkeit. Unmittelbare Sätze von der Bewegung.

digkeit.

vermehret werden soll, daß sie stärker oder geschwinder wird: So muß die positive Ursache derselben vermehret werden. Eben so verhält es sich auch, wenn eine Bewegung länger dauern soll als eine andere, oder wenn sie gar beständig währen soll. Nemlich es muß die positive Ursache derselben länger dauern oder beständig währen. Soll hingegen die Bewegung ihrer Vollkommenheit oder Dauer nach vermindert werden: So muß ein Theil der Ursache aufhören, oder unkräftig gemacht werden. Gleichergestalt, weil die Direction ein positiver Umstand der Bewegung ist: So brauchet sie selbst eine positive Ursache. Nemlich die Direction der wirkenden Ursache der Bewegung muß ihr Grund seyn. Daher höret die Direction zwar auf, wenn ihre Ursache aufhöret. Wenn aber nicht die ganze Bewegung aufhören, sondern in anderer Direction geschehen soll § 393: So muß eine positive Ursache darzu übrig gelassen werden; und so oft ein bewegtes Ding seine Direction ändert: So muß entweder eine der vorigen Ursachen aufhören, oder es muß eine neue hinzu kommen, oder es muß beydes geschehen. Daher war die epicurische Abweichung der Atomorum von ihren Directionslinien ungereimt, weil sie ohne eine darauf abgerichtete wirkende Ursache geschehen sollte.

ingleichen von der Direction und deren Veränderung.

Ungereimtheit der epicurischen Declinationen.

als bey Ersetzung eines gewissen Grades von Kraft, die die wirkende Ursache anwendet, möglich ist; und welche dahero eine Unfähigkeit zur Veränderung in demjenigen Dinge ist, mit welchem sie vorgehen soll. Diese Schwierigkeit ist folglich so viel grösser, ie eine grössere Bewegung geschehen soll, d. i. ie mehr Materie, und ie geschwinder oder länger sie bewegt werden soll. Diejenige Schwierigkeit, eine Bewegung, oder vielmehr überhaupt eine Veränderung, anzunehmen, welche nicht in dem Widerstande einer lebendigen Kraft bestehet, heißt *inertia*, oder die Trägheit*. Folglich ist in aller Materie eine

* Diese Bedeutung wird hoffentlich nicht nur dem gemeinesten Sprachgebrauche der Gelehrten, ich meyne aller derer, welche nicht vor ein besonderes Systema eingenommen sind, wie auch der Absicht dererjenigen, welche das Wort zuerst in den Wissenschaften eingeführt haben, am gemässesten seyn, sondern man darf sie auch nicht anders bestimmen, wenn nicht Irrthümer eingeführt, oder wenigstens die Aufmerksamkeit auf die in der Natur wirkenden Ursachen irre gemacht werden soll. Es entstehet sehr leicht Verwirrung daraus, daß manche durch die vim inertiae die Kraft eines Körpers in seinem Zustande zu verharren verstehen, und daher die Fortsetzung der Bewegung eines in Bewegung gebrachten Körpers der inertiae sowohl zuschreiben, als das Fortwähren der Ruhe eines ruhenden, so lange ihn nichts zur Bewegung determiniret. Es wird nicht nur das Wort gemißbrauchet. Denn wie kan man doch füglich die

den soll, die Materie mag auch sonst mit einer thätigen Kraft versehen seyn oder nicht. Man nennet sie auch vim inertiae, die Kraft der Trägheit; weil man im weiten Verstande alles dasjenige eine Kraft heißt, wodurch etwas anderes möglich ist § 63, es mag auch dasselbe in dem Subjecte, welchem es zukommt, eine thätige Kraft, oder nur ein unwirksames Vermögen eines Existentialgrundes seyn § 79. Dasjenige nemlich, was durch die vim inertiae möglich wird, ist die Nothwendigkeit eines gewissen Grades von positiver Kraft, welche zu Hervorbringung des Effectes nöthig ist, und welcher durch jene determiniret wird.

§ 397.

Dieses giebt nun zu fernerer Eintheilung der inertiae und widerstehenden Kraft überhaupt Eintheilung der inertiae und des Wi-

nem beliebigen und übel gedeuteten Generalbegriffe zu vertuschen suchen. Es wäre sonst nicht anders, als wenn man, wenn einer erst studiret, und hernach isset, vorgäbe, das Studiren brauche keine fortgesetzte Thätigkeit, sondern nur eine geistige Trägheit, weil der Zustand nicht verändert werde, so lange er noch nicht zu studiren aufhöret. Wie bey dem Studirenden eine Reyhe innerlicher Veränderungen des Zustandes fortgehet, welchem aber beständig das genus, Studiren, zukommt: So bestehet die fortwährende Bewegung aus einer Reyhe äusserlicher Veränderungen des Zustandes eines Dinges in Absicht auf den Raum, obgleich allen einerley Generalbegriff, Bewegung, zukommt.

alle Körper vermittelst ihrer Schwere, wenn wir sie fortschieben wollen. Denjenigen Widerstand nun, welchen ein Ding vermöge einer thätigen Kraft, iedoch einer solchen, welche ietzo eine todte Kraft ist §. 57, ausübet, pfleget man ebenfalls *inertiam* zu nennen. Und diese kan zum Unterschiede der vorigen *inertia physica* heissen. Es giebt also zweyerley Widerstand, den Widerstand einer lebendigen Kraft und die *inertiam*. Der Widerstand einer lebendigen Kraft kan *directe* oder *indirecte* geschehen. Die *Inertia* ist entweder *metaphysica* oder *physica*. Und da sich die *inertia physica* auf einen Nisum oder todte Kraft gründen muß §. 87: So kan auch der Widerstand der Inertiae physicae entweder *directe* oder *indirecte* geschehen. Weil diese Arten des Widerstandes zu nicht geringem Schaden der Causaluntersuchungen gar oft mit einander verwirret werden: So wollen wir uns dieselben alle zusammen an einem einzigen Exempel vorstellen. Man stelle sich einen beladenen Kahn auf einem Flusse vor. Wenn man denselben vermittelst eines Strickes gegen den Strohm hinauf ziehen will: So widerstehet der Strohm directe mit einer lebendigen Kraft. Gesetzt, man wollte ihn mit dem Stricke quer über den Fluß ziehen: So würde der Strohm ebenfalls mit einer lebendigen Kraft, aber indirecte, widerstehen. Lässet man ferner den Kahn angebunden durch den

Die inertia ist entweder metaphysica oder physica.

Erläuterung.

lich Rechenschaft gegeben werden soll, insonderheit die beyderley Arten der inertiae unterschieden werden müssen, sintemal überhaupt betrachtet die metaphysische inertia ohne die physicalische, und die physicalische ohne den thätigen Widerstand einer lebendigen Kraft seyn kan: So ist es höchst nöthig, alle diese Arten des Widerstandes wohl zu übersehen und darauf Acht zu haben.

§ 398.

Eine bewegende Ursache wirket nicht mehr in das Object, als dasselbe widerstehet.

Wenn eine endliche Ursache eine Bewegung hervorbringet: So wirket sie in die Dinge, welche beweget werden sollen, nicht mehr, als ihr dieselben widerstehen; und in keinem Augenblick kan sie mehr darein wirken, als ihr in demselben Augenblicke widerstanden wird. Denn der Widerstand war die Schwierigkeit, eine Veränderung anzunehmen § 397. Es darf also nur diese Schwierigkeit hinweggeschafft werden, so erfolgt die Veränderung. Es brauchet aber nicht mehr Schwierigkeit hinweggeschafft zu werden, als da ist. Folglich ist darzu, daß eine Veränderung geschehe, nicht mehr Action nöthig als genung ist, diejenige Schwierigkeit zu vernichten, welche dieser Veränderung im Wege steht. Ferner ist auch nicht mehr Action der bewegenden Ursache in das Ding, welches beweget werden soll, möglich, als so ferne der hervorzubringenden Bewegung eine Schwierigkeit im Wege stund, welche durch die Einwirkung vernichtet und un-

 kräftig

wie viel Reaction sie also durch die Gleichheit ihrer Action aufgehoben und vernichtet hat. So lange sie nun dadurch noch nicht erschöpfet ist: So wendet sie das, was ihr übrig ist, zur Vernichtung der Reaction, und also zur Wirklichmachung ihres Effectes, in den folgenden Zeitpuncten an.

§ 400.

Erläuterung, daß man nicht mit denen Actionen die Kräfte verwirren soll.

Damit man sich hier keine Schwierigkeit mache, so hüte man sich, daß man sich nicht den statum controversiae unrecht vorstelle, und die Kraft und Action mit einander verwirre. Denn da gleiches von gleichem nicht überwunden, sondern nur aufgehoben werden kan: So kan keine Bewegung erfolgen, wenn die bewegende und widerstehende Kraft einander gleich sind. Wir reden aber auch nicht von Kräften, sondern von Actionen. Wenn aber die bewegende Kraft, welche auf einen gewissen Terminum ad quem gerichtet, und also das widerstehende Ding zu bewegen in Bemühung ist, der Reaction des widerstehenden Dinges, mehr als einmal genommen, gleich ist: So beweget es dasselbe wirklich, so lange bis die Summe aller Reactionen in unterschiedenen Zeitpuncten der Summe aller Actionen, welche sie thun kan, gleich ist. In iedwedem Augenblicke aber ist es weder möglich noch nöthig, mehr zu agiren, als wie viel der Reaction gleich ist, welche in demselben Augenblicke geschiehet. Da aber, wenn die Kraft grösser

vorstellet. 1) Es läßt sich zwar nicht a priori bestimmen, sondern muß a posteriori erlernet werden, wie viel eine endliche Ursache auf einmal agiren, oder wie viel Action dieses oder ienes Object von ihr auf einmal annehmen kan. So viel aber ist gewiß, ie stärker die Action wird, welche geschiehet, und von dem Objecte angenommen wird, desto stärker wird auch die Reaction. Denn sie könnten sonsten beyde einander nicht gleich bleiben. Man kan es auch also begreiffen. Wenn schon die Annehmung einer geringern Action in dem Objecte eine Schwierigkeit findet: So wird das Object eine noch grössere Action noch schwerlicher zulassen. Hieraus sind schon wichtige Wahrheiten von der Grösse der Actionen, welche einen Widerstand überwinden müssen, erwiesen worden § 172, 177. Demnach ist das Wachsthum der Reaction etwas, welches die agirende Ursache selbst vermittelst der Natur der Objecte, darein sie agiret, hervorbringet. 2) Wenn in dem Objecte die mögliche Reaction zunimmt, welche es gegen die Action einer bewegenden Ursache thun kan: So muß die bewegende Ursache grösser werden, dafern die gesuchte Bewegung wirklich soll erfolgen können. 3) Wenn die bewegenden und widerstehenden Kräfte einander gleich sind: So bleiben die Substanzen in Ruhe. 4) Wenn aber allererst die Summe der Reaction, welche das Object binnen einer gewissen Linie thun

setzes von der Gleichheit der Actionen und Reactionen.

 kan,

genden noch andere Gründe ergeben, warum man aus der Gleichheit der Action und Reaction auf keine Fortsetzung der lebendigen Bewegungskraft schliessen kan.

§ 402.

Weil endliche Substanzen einander nicht durchdringen, d. i. in ganz einerley untheilbarem Punete des Raumes zugleich seyn können, indem sich solches nicht denken läßt § 15: So folgt, daß eine Substanz, welche in Bewegung ist, die andern, welche sich an dem Orte befinden, in welchen sie kommen soll, aus demselben vertreiben müsse. Dieses gilt nicht nur von der Materie, sondern auch von endlichen Geistern, weil wir dieselben eben so wenig als durchdringlich denken können; auch kein Gegenbeweis angegeben werden kan, warum wir sie dem ungeachtet vor durchdringlich halten müßten *. Eine solche

Wie aus der Undurchdringlichkeit endlicher Substanzen die Möglichkeit folget, daß eine die andere beweget.

* Hierbey machen sich manche ohne Noth eine Schwierigkeit, und es kommt ihnen vor, als schriebe man den Geistern etwas körperliches zu. Wiefern solche Schwierigkeit insonderheit unsere Seele betrifft, so kömmt sie guten Theils daher, daß durch die Empfindungen unsere Seele nur Begriffe von äusserlichen Dingen, oder von Veränderungen ihres eigenen innerlichen Zustandes, keinesweges aber von der Beschaffenheit und Umschränkung ihres eigenen Subjectes erlangen kan, und die natürliche Art und Weise, wie wir zu Begriffen gelangen, es gar nicht anders leidet. Daher gewöhnet man sich, auf das Subject der Seele wenig Acht zu haben,

streitet auch mit dem Begriffe einer Welt, welche aus einer innerlichen Thätigkeit der Substanzen entspringen.
zu sagen, daß alle Bewegungen darinnen unmittelbar von Gott selbst verursachet werden, weil sonsten die Dinge in der Welt keine eigene thätige Kraft besässen, dadurch sie wirkten, und hingegen dadurch ohne allen Grund, ja ohne alle gegebene Gelegenheit, alle vernünftige Untersuchung natürlicher Begebenheiten aufgehoben würde. Demnach müssen wir in der Reyhe der bewegenden Ursachen in einer Welt endlich auf solche Dinge kommen, welche vermittelst einer innerlichen Thätigkeit, darzu nur die Kraft von Gott erhalten wird, ihre eigene Substanz bewegen, und hernach andere vermittelst eines Stosses in Bewegung setzen. Diese Substanzen können sowohl die Geister, als die thätigen Elemente seyn.

Auf wie vielerley Art dieses geschehen kan.

Die innerliche Thätigkeit, dadurch sie ihre eigene Substanz bewegen, kan entweder eine beständig fortdauernde Bemühung seyn § 87, dergleichen Beschaffenheit es mit gewissen Elementen haben muß; oder es kan eine solche Thätigkeit seyn, welche nur unter gewissen Bedingungen in Action gesezt wird, dergleichen Bewandtniß es unstreitig mit den Trieben der Geister, vielleicht aber auch mit einigen Elementen hat; oder sie kan ein freyes Wollen seyn.

Alle Bewegung stammt zulezt von einer geistigen Kraft her.

Da nun auch die thätigen Kräfte der Elemente, gleichwie aller Geschöpfe, ihren Ursprung und Erhaltung von Gott haben: So entstehet alle Bewe-

gung

Bewegungen als an Bedingungen gebunden seyn, dergestalt, daß sie ohne dieselbe nicht wirksam werden kan, hingegen bey dem Daseyn derselben wirksam werden muß. Es scheinet hernach leichtlich, als wenn die ganze bewegende Kraft durch einen Stoß mitgetheilet worden wäre. Wenn man aber nur die angegebene Einschränkung merket, so kommt man aus wichtigen Schwierigkeiten heraus. In der Naturlehre kommen viele Wirkungen von dieser Art vor, von denen man nichts auflösen kan, wenn man nicht thätige Kräfte zu ursprünglichen Bewegungen annimmt. Und die bisher erwiesenen Gründe nebst den Erfahrungen, welche in der Naturlehre hinzukommen, machen einen zureichenden Grund aus § 85, dergleichen wirklich zu setzen und vor wahr zu halten. Die Schwierigkeiten, welche sich einige hierbey machen, kommen daher, daß sie den zureichenden Grund zu solchen Kräften in dem Wesen der Materie, oder vielmehr in dem Begriffe, welchen sie sich davon machen, dergestalt gezeiget wissen wollen, daß es dem Wesen der Materie widerspräche, wenn man dergleichen Kraft darinnen nicht annähme. Sie bedenken aber nicht, daß man hier mit einer Sache zu thun habe, welche von einem äusserlichen Grunde, nemlich von der Kraft Gottes herkommen muß, vermöge welcher er denen materialen Theilen, die er auch als eine materiam primam

Ob dergleichen thätige Kraft aus dem Wesen der Materie als nothwendig muß begriffen werden können.

Ursachen eine Substanz in unterschiedenen Directionslinien zu bewegen in Bemühung sind: So erfolgt die Bewegung in derjenigen Direction, wodurch beyden, so viel als möglich, genug geschiehet. Man sehe nemlich die Directionslinien der bewegenden Kräfte, als zwey Seiten eines Parallelogrammi an: So erfolget die Bewegung in der Diagonallinie.

ctionslinien gestossen wird.

§ 407.

Eben daraus folget weiter, daß, wenn einer Substanz von allen Seiten, oder von zwey entgegengesetzten Seiten, aber mit ungleicher Stärke gestossen wird, sie sich nach derjenigen Seite zu bewegen muß, von welcher der geringste Stoß geschahe. Denn um wie viel der stärkere Stoß grösser als der schwächere ist: So weit ist es so viel, als wenn der schwächere nicht da wäre, sondern als wenn weiter nichts als eine bewegende Kraft, die ihrem Unterschiede gleich ist, da wäre. Es folget auch daraus, daß wenn einer Substanz, die in Bemühung ist sich zu bewegen, in ihrer Directionslinie von der Inertia anderer Substanzen, welche sie nicht überwinden kan, directe widerstanden wird, und sie gleichwohl nach dem Anstossen an den widerstehenden Körper noch bewegende Kraft behält, daß, sage ich, alsdenn sie determiniret wird, sich in umgekehrter Direction zu bewegen. Denn unter den gesetzten Bedingungen wird nicht dem wirklichen Ge-

Wie sich eine Substanz beweget, die von unterschiedenen Orten her mit ungleicher Stärke gestossen wird.

Wenn sich eine Substanz nach dem Anstosse in umgekehrter Direction beweget.

sich, wiefern sie in ihrer Action fortfähret, aber verhindert wird, in einen blossen nisum oder todte Kraft § 87. So lange aber die Substanz, darinnen sie befindlich ist, wirklich beweget wird, so heißt sie eine lebendige Bewegungskraft. Wenn also der Widerstand weichet, so wird die todte Kraft lebendig.

§ 409.

Durch die Reaction wird in iedwedem Augenblicke so viel von der Action der bewegenden Kraft aufgehoben und vernichtet, als derselbigen gleich ist § 401. Wenn daher die Thätigkeit, mit welcher sich eine Substanz beweget, oder zu bewegen in Bemühung ist, nicht aus einem innerlichen Grunde beständig vermöge ihres Wesens fortdauert, oder durch von neuen hinzukommendes Wachsthum vermehret wird: So wird sie endlich durch die Reaction völlig erschöpfet und vernichtet, so daß die Substanz in Ruhe kommt. Denn unter den gesetzten Bedingungen bestehet ihr ganzes Vermögen in einer endlichen Anzahl von Actionen, welche sie durch eine gesetzte Reyhe von Augenblicken hinter einander thun kan. Da nun in iedwedem Augenblicke die Action, welche in demselben geschahe, durch die Reaction aufgehoben wird: So ist klar, daß endlich das ganze Vermögen der bewegenden Kraft erschöpfet werde, und also nach Hinwegschaffung der Ursachen zur Bewegung die Ruhe

Eine iede lebendige Bewegungskraft kan natürlicher Weise vernichtet oder in einen Nisum verwandelt werden.

Aber nicht iedweder Nisus kan vernichtet werden.

voraussetzet. Dieses kommt aber nicht daher, als wenn die Regel wahr, oder auch nur möglich wäre, indem wir vielmehr die Unmöglichkeit derselben gezeigt haben: Sondern es rühret daher, weil der Effect der inertiae metaphysicae, welche der materiae primae, wenn eine wäre, zukäme, und welcher, wenn auch keine ist, doch die inertiam auch der thätigen Materien mit determiniren hilft § 397, sehr geringe ist, und so wenig austrägt, daß er uns nicht merklich werden kan. Wenn nun aber die innerliche Thätigkeit der bewegenden Kraft vermöge des Wesens der Substanz, darinnen sie ist, beständig fortdauert: So muß sie eine Grundkraft seyn § 70. Dergleichen muß in den thätigen Elementen befindlich seyn. So lange eine solche Grundkraft, welche vermöge ihres Wesens auf gewisse Art beständig seyn muß, fortdauert: So wird auch die innerliche Action derselben beständig verrichtet. Da nun keine Grundkraft natürlicher Weise vernichtet werden kan § 145: So können auch die Actionen einer solchen Bewegungskraft, als wie wir ietzo betrachten, natürlicher Weise niemals erschöpfet werden, sondern sie werden beständig wiederholet. Sie kan dahero zwar durch den Widerstand verhindert werden, daß sie keine lebendige Bewegungskraft ist, iedoch wird sie dadurch nicht vernichtet, sondern nur in einen Nisum oder todte Kraft

dem dritten Puncte aber allererst in dem dritten Augenblicke wäre: So müßte sie in dem andern Augenblicke in gar keinem Raume gewesen seyn, welches ungereimt ist. Weil nun allezeit zwey nächste Puncte eine gerade Linie ausmachen; weil eine gerade Linie nichts anders ist, als eine solche, welche von einem Puncte zu dem andern durch den kürzesten Weg gehet: So geschehen alle kleinste Theile der Bewegung in gerader Linie. Eine krumme Linie aber ist nichts anders, als eine Zusammensetzung etlicher geraden Linien, deren immer eine eine andere Direction hat als die andere, welche aber so klein sind, daß es unsern Sinnen nicht mehr möglich ist, dieselben zu unterscheiden, oder da die Aenderung der Directionen so geringe ist, daß wir den Punct, von welchem sie angehen, nicht bemerken können.

Alle kleinste Theile der Bewegung geschehen in gerader Linie.

Was eine krumme Linie ist.

§ 411.

Eine jedwede mitgetheilte Bewegung § 404 geschiehet in der Direction der bewegenden Ursache. Denn sie ist von der Bewegung der letztern ein existentialischer Effect § 402. Gesetzt auch, daß in dem bewegten Dinge nicht das ganze Vermögen seiner Bewegung ein existentialischer Effect seiner bewegenden Ursache ist, sondern die Erweckung einer thätigen Kraft in derselben hinzukommt § 405: So thut doch dieses nichts zur Sache; sondern, so lange nicht eine neue Ursache hinzukommt, welche

Jedwede mitgetheilte Bewegung geschiehet in der Direction der bewegenden Ursache.

getheilten Bewegung; So läßt sich die Veränderung der Direction durch nichts anders, als durch die Collision unterschiedener bewegenden Kräfte, begreiffen. Und wenn Gott die Subjecte nicht selbst wunderthätig bewegen will: So kan sie durch nichts anders entstehen § 406. Z. E. eine Cirkelbewegung läßt sich in einer Materie nicht anders, als aus einer vi centripeta und centrifuga begreiffen, so daß die Peripherie des Cirkels aus lauter Diagonalen bestehet, in denen sich die Materie wegen der Collision dieser zwey bewegenden Kräfte beweget. Weil die Seelen der Thiere ihre Körper bewegen § 363, 372; und gleichwohl eine zureichende Ursache sind, ihre Direction nach ihren Ideen zu ändern: So verstehet man daraus, warum die Bewegung der Thiere so irregulär ist, so daß man auch die Irregularität der Bewegung, die man an einem natürlichen organischen Körper wahrnimmt, vor ein Kennzeichen annehmen kan, daß er beseelt sey. Die Bewegung desselben ist nemlich nicht in sofern irregulär, als ob sie nicht iedesmal ihre zureichende Ursache hätte, und nach natürlichen Gesetzen der Bewegung erfolgte. Sie richtet sich nur nicht nach den Gesetzen des motus communicati § 404, derer sie umgebenden Körper, ohne nur wiefern durch die Gewalt der letztern die Kraft ihrer Seele überwunden wird, sondern sie richtet sich nach den Ideen und Bestrebungen

Warum die Bewegungen der Thiere so irregulär sind.

 gen

gelegt hätte, da doch jene grösser als diese ist. Dergleichen Erfahrungen aber dienen eben zum Beweis, daß nicht alle mitgetheilte Bewegung ein bloß existentialischer Effect ist, sondern daß es thätige Kräfte in der Natur giebt, welche unter gewissen Bedingungen in Action kommen, ohne welche es auch ohnedem nicht möglich wäre, daß ein bewegter Körper in Flug kommen könne.

§ 414.

Die Bewegungen sind ihrer Ursache proportional.

Eine iedwede Bewegung ist, weil sie ein Effect ist, ihrer Ursache proportional. Ich kan deßwegen nicht sagen, daß sie ihr allezeit gleich sey, weil die Ursache der ursprünglichen Bewegung und die Bewegung selbst von unähnlichem Wesen sind § 403, und daher nicht unmittelbar verglichen werden können § 162. Wenn man nun auf eine bewegende Ursache Achtung giebt, welche andere Substanzen dergestalt in Bewegung setzet, daß die Bewegung der letztern ein adäqvater Effect von der Action der erstern ist, oder nur sofern betrachtet wird, wiefern sie es ist § 405: So ist zu bemerken, daß dreyerley unterschieden werden müsse, welches die bewegende Kraft alsdenn verursachet, und wornach das Vermögen derselben zu schätzen ist. Man muß nemlich Achtung geben 1) auf die Bewegung, welche in der agirenden Substanz selbst verursachet wird; 2) auf die lebendige Bewegung, welche ausser ihr in andern Substanzen verursachet wird;

Wornach das Vermögen einer bewegenden Ursache zu schätzen ist.

nes impetus zur Bewegung, d. i. derjenigen bewegenden Kraft, welche auf einmal angewendet worden, seiner Ursache gleichgelte; ingleichen, daß die verursachte Bewegung der verursachenden gleich sey, und daß die verursachende Bewegung allemal so groß sey, als diejenige, das dadurch verursachet wird. Diese Regeln werden nicht von allen genugsam verstanden, welche sie im Munde führen. Hierzu trägt insonderheit dieses bey, daß man vielmal die Action und den Effect im engern Verstande § 68 nicht genugsam unterscheiden, welches doch hier sehr nöthig ist, wenn man vor die mitgetheilte und ursprüngliche Bewegung allgemeine Regeln angeben will. Wenn nemlich der Verstand dieser Regeln deutlich seyn, und sie auch nichts unrichtiges enthalten sollen, so muß man damit so viel sagen wollen: Die bewegende Kraft, die auf einmal angewendet wird, hat ihr höchstmögliches Vermögen, welches, dafern die angewandte Kraft in etlichen Fällen gleich ist, allemal gleich viel ausrichtet, es mag nun das, was sie ausrichtet, in einer lebendigen Bewegung, sowohl der agirenden Substanz, als anderer Dinge, oder in einer blossen Bemühung und Vernichtung des Widerstandes, oder in allen zugleich bestehen, da denn alles zusammengenommen werden muß: Und indem eine bewegende Kraft angewandt wird; So wird iedesmal just so viel Bewegung oder Bemü-

nugsam deutliche Regeln verständlich werden.

[illegible]

Hauptregel.

Grundgesetze von der Bewegung elastischer Substanzen zu erklären, welche sich a priori aus

unterscheiden: 1) Diejenige, welche den Elementen zukömmt, und eine Grundkraft in ihnen ist, z. E. in einem einzelnen Licht- oder Lufttheilgen; 2) Diejenige, welche von einem Aggregat elastischer Elemente herkömmt, welche auf irgend eine Weise zusammengedrückt sind, jedoch ohne daß sie durch eine besondere Structur eines daraus zusammengesetzten Körpers determinirt würde, vielmehr daß ihr die Lage und Mischung der Theile gleichgültig ist, z. E. dergleichen giebt die eingeschlossene Luft einer aufgeblasenen Blase; 3) Diejenige, welche zunächst von der Structur der Körper, d. i. von einer gewissen Zusammensetzung ihrer Theile abhanget, und daher verändert wird, oder ganz aufhöret, wenn dieselbe hinwegfällt, z. E. im steifen Papiere. Wenn man demnach, wie hier geschehen, vor die Elasticität der **Elemente** und der **Körper** Namen suchet: So können die beyden letztern Arten zusammen die **physicalische** Elasticität heissen, welcher die **metaphysische** entgegen gesetzet wird. Theilet man aber die Elasticität aus dem Grunde ein, daß man diejenige unterscheidet, welche von der **Structur** der Körper zunächst abhanget, und die, welche auf **thätigen Grundkräften** beruhet, unter welchen also iene ohne Zweifel die **mechanische** heissen muß: So kan man die beyden erstern Arten die **physicalische** Elasticität nennen. Dieser letztern Abtheilung bin ich, weil sie mir beqvemer vorkam, in der Naturlehre gefolget. Ich habe solches erinnern wollen, daß man die Begriffe nicht verwirre, oder meyne, daß ich mir widerspreche. Die **physicalische** Elasticität hat also allezeit eine

Sub-

reichende Ursache. Und wenn die zureichende Ursache zunimmt: So nimmt auch ihr Effect zu. 3) Wenn eine elastische Substanz von einer Kraft zusammengedruckt wird, welche diejenige noch nicht an Grösse übersteiget, welche erfordert wird, um die Substanz bis auf den höchstmöglichen Grad zusammen zu drücken: So ist der thätige Zurückdruck der elastischen Substanz der ganzen Kraft gleich, mit welcher sie zusammengedrücket wird. Wäre aber 4) die zusammendrückende Kraft stärker, als nöthig ist, die elastische Substanz bis auf den höchstmöglichen Grad zusammen zu drücken: So könnte man zwar nicht schliessen, daß der Zurückdruck so groß als die drückende Kraft wäre. Es würde aber auch nicht die ganze Kraft zur Zusammendrückung angewendet, sondern nur so viel davon, als nöthig ist, die höchstmögliche Zusammendrückung zu bewirken, weil in kein Ding mehr Action geschehen kan, als wie viel der Reaction gleich ist § 398, 399. Der Zurückdruck der elastischen Substanz aber wird doch so groß seyn, als derjenige Theil von der Action der drückenden Kraft, welcher auf ihre Zusammendrückung verwendet wird. Und zwar hat man hier den Rückdruck einer elastischen Substanz nicht mit der Reaction überhaupt § 401 zu verwirren. Denn er ist hier ein thätiger Widerstand § 397, dergleichen die Reaction nicht allemal ist. Der

der Fläche wiederum absondert. Wenn daher aus andern Gründen in einer Welt die Einrichtung gemacht worden, daß ein bewegtes Ding durch eine gewisse Geschwindigkeit einer angefangenen Bewegung in Flug kommt: So werden auch die eingedrückten elastischen Substanzen bey ihrer Rückkehr abprallen und in Flug kommen. Und wenn die aufliegende elastische Substanz vielleicht zuvor so viel Bewegungskraft gehabt hat, daß dieselbe von dem Objecte nicht ganz ist angenommen worden, und durch eine einzelne Action nicht ganz hat erschöpft werden können, daß also ein Theil davon noch übrig ist, vermöge dessen die Substanz mit veränderter Direction hätte zurückgehen müssen, wenn sie auch gleich nicht elastisch gewesen wäre: So wird auch dieselbe mit in das Zurückprallen einen Einfluß haben, und die Geschwindigkeit und Stärke desselben mit determiniren helfen. Ich mache diese Erinnerungen nur der Erläuterung wegen, weil wir in der Naturlehre a posteriori lernen, daß die gesetzten Bedingungen in unserer gegenwärtigen Welt statt haben. 6) Wenn zwey elastische Substanzen gegen einander getrieben, und wechselsweise von einander eingedrückt werden: So werden sie beyderseits mit gleicher Kraft wiederum aus einander getrieben. Denn vermöge der dritten und vierten Regel drücket jedwede gegen die andere

davon mehr als auf der andern abzuweichen in Bemühung ist. Hingegen bey dem schief ankommenden Stosse wird ein Theil der bewegenden Kraft auf eine Seitenbewegung verwandt, weil die Directionslinie derselben von zwey Puncten, die in der Fläche von dem Berührungspuncte in gleicher Entfernung angenommen werden, sich auf einer Seite geschwinder als auf der andern zu entfernen in Bemühung ist. Wenn die bewegende Kraft an einen Körper rechtwinklicht anstößt, so muß sie, wenn ihre Bewegung fortgesetzt werden soll, denselben beständig vor sich hintreiben. Kommt sie aber schief an, so darf sie ihn nur auf die Seite schieben, so hindert er ihre Bewegung nicht weiter. Folglich erkennet man abermal, daß in dem schief ankommenden Stosse eine Bemühung nach einer Seitenbewegung, und also weniger Bemühung, den gestossenen Körper aus seinem Orte zu treiben, da sey, als bey dem rechtwinklichten Stosse. Man kan eben dieses auch also begreiffen. Gesetzt die Directionslinie einer bewegenden Kraft gienge neben einer ganz ebenen Fläche zu allernächst und parallel hin: So geschähe gar kein Stoß, sondern die ganze Bewegung geschähe nur gegen eine Seite des Perpendiculs, welcher auf die Fläche gezogen wird. Ferner wenn die Directionslinie einer bewegenden Kraft gegen die Fläche perpendicular gerichtet ist: So fällt die Tendenz nach einer Seitenbewe-

Anderer Beweis.

§ 417.

Dieses Gesetz der Bewegung kann man brauchen, um das Vermögen einer Kraft an dem Hebel in der Mechanic zu beurtheilen, und die unter einem schiefen Winkel applicirte Kraft mit einer andern rechtwinklicht applicirten vergleichen zu können. Nemlich wenn die Kraft am Hebel unter einem schiefen Winkel applicirt ist: So wird ein Theil ihres Vermögens auf einen Seitendruck verwandt. Der Arm des Hebels wird entweder gegen seinen Ruhepunct zu gedrückt, wenn die Directionslinie, in welcher die Kraft stösset oder ziehet, sich dem Perpendicul, darinnen der Ruhepunct steht, nähert; oder er wird davon auf die Seite hinweg gezogen, wenn die Directionslinie der drückenden oder ziehenden Kraft sich von dem Perpendicul, in welchem der Ruhepunct befindlich ist, entfernet. Nun ist aber die Schiefe des Winkels, unter welchem die Kraft appliciret ist, die adäqvate Ursache von dem Seitendrucke, wodurch der Arm des Hebels gegen den Ruhepunct zugestossen, oder davon hinweg gezogen wird. Hingegen die Application unter einem rechten Winkel ist die adäqvate Ursache, warum der Seitendruck völlig aufhöret, und die Kraft ihr ganzes Vermögen anwendet, den Arm des Hebels hinauf oder herunter zu bewegen, nachdem sie unten oder oben appliciret wird. Folglich hat

Daher ist die Entfernung der Kraft am Hebel diejenige Linie, welche aus dem Ruhepuncte auf die Directionslinie der Kraft perpendicular gezogen wird.

men ist; und also ist allezeit der angulus incidentiae und angulus reflexionis einander gleich; es wäre denn, daß die gesetzte bewegende Kraft durch eine widrige Ursache verhindert würde. Denn da ich setze, daß die Kraft zu einer lebendigen Bewegung auch nach dem Stosse noch fortdauert: So wird durch die Undurchdringlichkeit der Fläche, daran das Subject stößt, nur die Direction derselben umgekehrt § 407. Geschähe nun der Stoß rechtwinklicht: So müßte die Direction ohne allen Grund geändert werden, wenn die zurückgehende Bewegung nicht wiederum in der Perpendicularlinie geschehen sollte, welches ungereimt ist § 394. Folglich geschiehet sie darinnen. Hingegen wenn der Stoß unter einem schiefen Winkel geschehen ist, da also in der Tendenz der bewegten Substanz zugleich eine Tendenz zu einer Bewegung auf die Seite enthalten ist § 416: So muß die Tendenz auf die Seite auch in die Determination der zurückgehenden Bewegung einen Einfluß haben. Und da die Schiefe des Winkels und die Seitentendenz wechselsweise iedwedes als der determinirende Existentialgrund § 36, 79, von dem andern angesehen werden kan: So muß die in dem Stosse enthaltene Seitentendenz bey der zurückkehrenden Bewegung wiederum eine eben so grosse Schiefe des Winkels determiniren. Folglich macht die rück- Erster Beweis.

 wärts

So würde beym Anstosse derjenige Nisus, welcher gegen die Fläche perpendicular gerichtet war, eine umgekehrte Direction erhalten § 407. Der andere aber, welcher mit der Fläche parallel gieng, würde auch noch fortdauern. Folglich würde es bey dem Anstosse so viel seyn, als wenn das Subject von zwo bewegenden Kräften unter einem rechten Winkel gestossen würde, welche es auf der andern Seite des Perpendiculs in einer eben solchen Diagonallinie zurück zu kehren nöthigten, als in welcher es gekommen war. Damit man beyde Beweise nicht unrecht verstehe, oder anwende: So muß ich zur Erläuterung noch folgendes hinzuthun. 1) Es wird vorausgesetzt, daß die Kraft zu einer lebendigen Bewegung nach dem Stosse noch übrig sey, und durch keine widrige Ursache verhindert werde. Das letztere geschiehet z. E. wenn das Subject schwer, oder mit der Fläche zusammen zu hangen in Bemühung ist. 2) Durch die Reaction, welche von der inertia herkömmt, wird die Action aufgehoben und vernichtet, wodurch also die bewegende Kraft, wenn sie nicht ihrer Natur nach in einer beständigen Wiederholung einer Thätigkeit bestehet, etwas verlieret, und endlich erschöpft wird § 409. Gesetzt aber auch, die ankommende Bewegung verlieret durch den Anstoß etwas von ihrer Kraft, weil sie so viel Action verliret, als sie

Applicationsregeln dieses Lehrsatzes.

E. in einer elastischen Substanz wird ihre ausdehnende Kraft stärker, ie mehr dieselbe zusammengedrücket worden. Wenn man daher von bewegenden Kräften überhaupt redet: So kan man mit Grunde nicht behaupten, daß beständig einerley Summe derselben in einer Welt bleiben müsse. Es läßt sich aber auch nicht einmal vertheidigen, wenn man gleich nur von Kräften zur Bewegung redete. Denn da es möglich ist, daß gewisse Geister, die zuvor einen Theil der Welt ausmachten, und deren Grundkräfte also zu der Summe aller Grundkräfte der Bewegung in derselben gehörten, wegen wichtiger göttlicher Zwecke davon abgesondert, und in eine andere Welt versezet werden können § 349; 373: So ist es auch hiermit möglich, daß die Summe der Grundkräfte der Bewegung in einer Welt vermindert oder vermehret werde. Ich weiß zwar wohl, daß man aus einem Experimente mit den Pendulis den Saz als allgemein hat abstrahiren wollen, daß in der Welt beständig einerley bewegende Kraft erhalten werde. Da man aber dabey die Geister und deren Einwirkung in die Körper in keine Betrachtung gezogen, sondern vielmehr geleugnet hat: So ist a particulari ad vniuersale geschlossen worden. Dasselbe Experiment beweiset auch bey den Körpern selbst nicht, was es soll. Sondern man kan daraus nur so viel schliessen, daß die

auch nicht, wenn man von Grundkräften redet.

bewe-

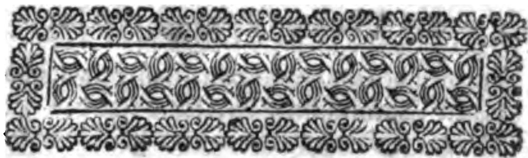
darzu genöthiget werden können § 369. Ist es aber zusammengesetzt: So wird die Figur desselben durch die Figur und Lage seiner integralischen Theile § 108 bestimmet. Man siehet aber, daß in keinem von beyden Fällen die Bewegung darzu nöthig sey. Fraget man ferner, warum ein Ding, es sey einfach oder zusammengesetzt, eben an diesem, und nicht an einem andern Orte sey, oder warum in dem Zusammengesetzten iedweder Theil eben diesen und keinen andern Ort einnehme: So ist auch darzu ein determinirender Grund möglich, ohne daß man eine iezt geschehene Bewegung desselben anzunehmen genöthiget ist. Nemlich es kan ja in den vorigen Zeitpuncten durch eine bewegende Kraft dahin gebracht worden seyn. Und da die Bewegung eine positive Ursache brauchet; die Ruhe aber eben dadurch wirklich wird, wenn keine Ursache der Bewegung iezo vorhanden ist § 394: So bleibet ein Ding so lange an seinem Orte, als es durch keine bewegende Kraft daraus vertrieben wird. Und ich meyne ja wohl, daß dieses ein zureichender Grund sey, warum keine Veränderung erfolget, wenn darzu keine Ursache vorhanden ist. Folglich brauchet man, um von der Figur und dem Orte der Dinge Rechenschaft zu geben, keine beständige Bewegung derselben anzunehmen. Ob in der gegenwärtigen Welt alle Körper in steter Bewegung

354. Er wäre auch schon deßwegen zu verwerfen, weil er in dieser Allgemeinheit unerweislich ist § 83, und die Tugend aufhebet § 125. Ferner läufft es auch auf einen blossen und unverbesserlichen Cirkel im Definiren hinaus, wenn man das Wesen einer iedweden Monade in der vorstellenden Kraft der Welt setzet. Denn wenn das Wesen der einen Monade darinnen bestehet, daß sie sich die andere vorstellet, und das Wesen der andern darinnen, daß sie sich die erste vorstellet: So ist ja noch vor das Wesen keiner von beyden ein absoluter Begriff angegeben. Wenn das ganze Wesen derselben darinnen bestehen soll, so ist auch keiner möglich. Wo aber nichts absolutes ist, da ist es auch widersprechend, etwas relativisches zu setzen § 28. Indem ich aber nicht einräume, daß durch iede Bewegung alles übrige in der Welt beweget werde, oder daß man aus dem Zustande eines Dinges alles übrige verstehen könne: So leugne ich deßwegen hiermit nicht, daß alle Dinge in der Welt mit einander in realer Verknüpfung stehen, welche mittelbar oder unmittelbar, und von grosser Mannichfaltigkeit und verschiedenen Graden ist. Z. E. die Theile eines Hauses sind ja auch verknüpft, und man kan doch das Dach abdecken, ohne daß die Mauren bewegt werden, und aus der Beschaffenheit der Mauren kan man auf die Beschaffenheit des Daches nicht schliessen. Wer

Doch stehen alle Dinge in der Welt in realer Verknüpfung.

wird

Die
Pnevmatologie,
oder
Lehre von dem nothwendigen Wesen der Geister.



Das I Capitel.

Von dem Begriffe des Geistes und dessen Wirklichkeit.

§ 424.

In einer iedweden Welt müssen Geister, ja sie müssen der Zweck der Welt seyn § 281, 354. Folglich machet die Lehre von den Geistern einen Theil der metaphysischen Kosmologie aus. Im vorigen ist nur die Definition von den Geistern angegeben, und die Richtigkeit derselben sowohl, als die Wirklichkeit der Geister, unterdessen postuliret worden § 362, damit nicht die abzuhandelnden Sachen zu sehr unter einander geworfen würden. Jetzo wollen wir nun die Realität unseres Begriffes von den Geistern sowohl, als die genauere Untersuchung der Eigenschaften derselben insonderheit, vornehmen. Es scheinet am bequemsten zu seyn, diese Lehre nach dem Exempel anderer Weltweisen in eine besondere Wissenschaft abzusondern, welche wir die metaphysische Pnevmatologie nennen, und welche man deswegen als den andern Theil der Kosmologie anzusehen hat. Weil aber die Metaphysik

Was die metaphysische Pnevmatologie ist.

che dem Zwecke der Wissenschaften gemäß ist, im ersten Falle nicht zukommt, im andern aber beygeleget werden sollte. Hiernächst werden wir dadurch eine Gefahr verhüten, vor welcher uns die Fehltritte manches scharfsinnigen Männer warnen sollen, daß wir nemlich nicht etwan nach willkührlicher oder doch unzureichender Bestimmung von dem Begriffe der Geister, hernach denenjenigen Substanzen, welchen wir den Namen der Geister beylegen, etwas bloß deßwegen absprechen oder zuschreiben, weil es unser vorausgesetzter willkührlicher Begriff also erfordert. Wir wollen demnach erklären, wie wir auf den Begriff von dem Geiste gebracht werden, und was vor Erfahrungen uns nöthigen, der Materie noch eine andere Art von Substanzen, nemlich die Geister, an die Seite zu setzen, und was vor mögliche oder nothwendige Eigenschaften dieser andern Hauptclasse von Dingen uns die Erfahrungen und Vernunftsätze lehren. Wenn wir nachgehends diejenigen Determinationen wiederum hinweg lassen, welche von dem erwiesenen Begriffe des Geistes abgesondert werden können, ohne daß mit der Natur der Welt überhaupt, oder andern nothwendigen Wahrheiten ein Widerspruch entstehet, und welche also zufällig sind: So wird uns das nothwendige Wesen eines Geistes übrig bleiben. Um das erstere thun zu können, müssen wir aus der Betrachtung des menschli-

 chen

sen Umständen wiederum lebhaft zu denken, uns auch dadurch die empfundenen Objecte noch in ihrer Abwesenheit vorzustellen, welche Kraft wir das Gedächtniß nennen. Bey einem Begriffe fallen uns andere ein, welches Vermögen die Einbildungskraft heissen kan. Dieses richtet sich theils darnach, daß die Begriffe, die uns einfallen, ehemals neben denenjenigen, die wir ietzo haben, empfunden worden, wodurch auch die Bezeichnung der Begriffe durch Worte und Schrift möglich wird; theils daß sie mit den gegenwärtigen eine mögliche Uebereinstimmung haben, welches letztere Vermögen insonderheit das *Ingenium* genennet wird. Im Schlafe täuschen uns vermeynte Empfindungen, welcher Zustand ein Traum genennet wird. Noch weiter können wir das Mannichfaltige an unsern Begriffen unterscheiden, welches Vermögen die Kraft zu abstrahiren heißt, und das Grundwesen des *Iudicii* ausmachet. Hierdurch gelangen wir zu allgemeinen Begriffen, und unterscheiden auch sowohl das Subject von seinen Eigenschaften, als auch die Eigenschaften, Theile, Verbindungen und Verhältnisse der Dinge unter einander. Wenn wir auf das Verhältniß unserer Begriffe Acht haben, so entstehen Sätze. Und wenn wir uns etliche Sätze in der Verknüpfung, darinnen sie vermittelst ihrer Begriffe stehen, also vorstellen, daß wir aus der vorausgesetzten Wahrheit

die Einbildungskraft,

das Ingenium,

die Träume,

das Iudicium,

die Sätze,

die Schlüsse.

mögen etwas auszurichten; erstrecket sich theils über unsern Verstand, daß wir denselben zur Aufmerksamkeit, zum Betrachten und Nachsinnen, antreiben, und auf gewisse Objecte eine Zeit lang richten können; theils auf unsern Leib, daß sich gewisse Handlungen desselben nach unsern Bestrebungen richten; theils auch darauf, daß wir unsere Begierden und Entschliessungen verändern, richten, unterdrücken können u. s. f. In allen diesen Wirkungen handeln wir nach Ideen, so, daß gewisse Vorstellungen, die wir haben, die causa exemplaris der Handlungen sind, und daß sie uns zu den Handlungen mehr oder weniger bewegen, oder davon abhalten können. Da nun die Kraft eines denkenden Wesens, nach seinen Vorstellungen zu handeln, der Wille heißt: So nehmen wir in uns einen Willen und mancherley Wollen desselbigen wahr. Wir sind uns auch bewußt, daß das Wollen mit dem Denken nicht einerley sey. Das erstere setzet nur allezeit das letztere voraus. Es muß aber zu dem Denken noch etwas hinzukommen, wenn ein Wollen da seyn soll. Wir können aber dasselbe auch durch nichts weiter, als durch die Wirkungen desselben erklären, nemlich daß es eine Handlung nach unsern Vorstellungen sey. Das übrige davon wissen wir nicht völlig aufzulösen, ob wir uns gleich des Daseyns und der Mannichfaltigkeit desselben völlig bewußt sind. Die determinirte Be-

daß aber, Denken und Wollen nicht einerley ist.

 schaf-

ches sich aus der Bewegung als aus einer zureichenden Ursache als möglich begreiffen liesse. Ich sage erstlich: Wir sind bey genauer Aufmerksamkeit gezwungen zu denken, daß Denken und Bewegung nicht einerley, und daß keine Bewegung eine Gedanke seyn könne. Man lasse sich nur die doppelte Bedeutung des Wortes Vorstellung nicht irre machen. Wir sagen auch, ein geschnitztes oder gemahltes Bild sey eine Vorstellung des Abgebildeten. Dieses heißt aber nichts anders als so viel, daß derjenige, der das Bild ansiehet, eben die Vorstellung daher bekommen kan, welche er erlangen würde, wenn er das Original anschauete. Indem wir aber dem Anschauenden eine Vorstellung, oder eine Vergleichung der Vorstellungen, die er durch das Bild und Original bekömmt, zuschreiben: So heißt das Wort Vorstellung ganz etwas anders, und wird darunter eine Gedanke gemeynet. Eine Fläche aber, oder ein Körper, oder eine Bewegung, die einer andern ähnlich ist, ist deßwegen noch keine Gedanke weder überhaupt, noch von demjenigen, dem sie ähnlich ist. Man kan dieses am leichtesten gewahr werden, wenn man auf die abstracten und allgemeinen Begriffe Achtung giebt. Wäre es denn nicht unsinnig zu sagen, daß die Gedanke, die wir von einer Kraft überhaupt, von Gott, von der Tugend oder Klugheit u. d. g. haben, eine Bewegung materialer

Verwirrung wegen der Zweydeutigkeit des Wortes Vorstellung.

Weder die abstracten noch die sinnlichen Begriffe sind Bewegungen.

Theil=

dem Effecte wäre mehr Vollkommenheit, als in der Ursache. Man schriebe der Bewegung als der Ursache einen Effect zu, zu welchem doch in ihr keine Kraft lieget. Denn aus der Bewegung kan nichts anders als wiederum eine Bewegung, oder eine Bemühung darzu, als möglich begriffen werden. Und dieses können wir ganz gewiß wissen, und man darf dargegen nicht einwenden, daß uns das Wesen der Dinge nicht vollständig bekannt sey, oder daß vorhin eingestanden worden, daß der Begriff des Denkens und Wollens selbst unauflöslich sey. Denn es ist auch weder eine vollkommene Erkenntniß des Wesens der Dinge, noch die Auflösung des Begriffs vom Denken und Wollen, darzu unentbehrlich, wenn ausgemacht werden soll, ob das Denken und Wollen eine Art von Bewegung, oder ein Effect der blossen Bewegung seyn kan. Können wir denn etwa nicht anderweit die concreten Empfindungsideen unter einander recht unterscheiden, und sagen, welche einerley sind, oder nicht? Oder lassen wir deswegen, weil sie unauflöslich sind, uns alberne Ursachen derselben aufbürden, welche jemand nach seinem Einfall oder Belieben angiebt? In dem gegenwärtigen Falle kömmt es vornemlich auf folgendes an. Wir können von der Bewegung einen aufgelöseten und anschauenden Begriff haben, Log. § 184, 188. Folglich können wir durch die innerliche Aufmerksamkeit wahrnehmen, ob

sache vom Denken und Wollen.

Warum wir solches gewiß wissen können.

ihn zwar durch argumenta indirecta, wie auch καθ' ἄνθρωπον, dergleichen wir hernach anführen wollen, noch seines Irrthums überweisen. Er entbehret aber den Hauptgrund, welcher denen Aufmerksamen die nächste und deutlichste Ueberzeugung giebt. Und in Ermangelung desselben behalten seine Einwürfe, welche er von der Unbegreifflichkeit so vieler Dinge, und von der Einschränkung der menschlichen Erkenntniß überhaupt, hernimt, gar leicht ein scheinbares Gedichte, welches ihn zweifelhaft, oder zur Materialisterey geneigt machet, wenn es irgend von einer andern zufälligen Ursache in seinem Gemüthe zugleich unvermerkt unterstützet wird. Er selbst aber verhält sich gegen das erwähnte wichtigste Postulatum der innerlichen Empfindung in der That nichts anders als einer, welcher ein Postulatum der äusserlichen Empfindung nicht zugeben will, und doch, wenn man ihm die Gelegenheit machen will, es selbst zu empfinden, die Augen wegwendet, oder nicht Achtung giebt. Was z. E. einer thut, dem man Wasser herbringet, um wahrzunehmen, daß sich die kleinen Wasserinsecten in dem Wasser anders bewegen, als die unbelebten Körperchen, daß die Bewegung jener ein lebendiges Thierlein verräth, und keine Regel hält; dahingegen diese sich nach den Gesetzen der Bewegung richten, u. d. g. welcher es aber gar nicht oder allzu flüchtig ansiehet, und deswegen zweifelhaft blei-

gegen einen Haufen Steine, und es thut auch nichts zur Sache, wenn sie noch so flüßig oder flüchtig gesetzt wird, das ist, wenn ihre Theilgen noch so leichte und schnell beweglich sind. Eben so ist auch offenbar, daß blosse Unterschiede der Bewegungen herauskommen, und nichts mehreres, man setze gleich, daß eine materiale Masse aus ganz ähnlichen Theilgen bestehet, oder daß sie aus Theilgen von verschiedener Art gemischt ist. Denn im erstern Fall haben die Theilgen einerley, im letztern aber unterschiedene Bewegungsfähigkeit, in keinem von beyden aber bekommen sie etwas mehr als Bewegungsfähigkeit. Was ich jetzt von dem Denken behauptet habe, eben das gilt auch von dem Wollen. Nemlich man kan auf gleiche Weise auch leicht einsehen, daß das Wollen weder eine Bewegung, noch ein adäquater Effect der Bewegung sey, weil es Begriffe voraussetzet, und hernach noch etwas, das weder ein Begriff noch eine Bewegung ist, hinzukommt, wodurch eine Handlung nach den Ideen geschiehet. Gleichwohl muß doch die Kraft zu denken und zu wollen in einem Subjecte seyn. Es muß also eine besondere Substanz in uns geben, welche denken und wollen kan.

Es muß also eine besondere Substanz in uns seyn, welche denken und wollen kan.

§ 430.

Zu dem vorigen kan man auch noch viele andere argumenta indirecta und Gründe [illegible] hinzusetzen, und dadurch klar

Noch andere Gründe, daß Denken und Wollen keine

liche Ursache von dem Gemüthszustande, von Entschliessungen, Affecten, Begierden und Verabscheuungen verursachet wird. Ich sage, wenn man diese und dergleichen iedermann bekannte Erfahrungen von den Wirkungen unserer Seele in Betrachtung ziehen will: So kan man dieselbigen unmöglich vor etwas körperliches halten, oder der Organisation und Bewegung allein zuschreiben. Denn setzte man nicht hierdurch mehr Mannichfaltigkeit der Bewegung in die Maschine, als dieselbe überhaupt iemals fähig ist; geschweige daß derselben eine solche Maschine, wie der menschliche Leib ist, fähig seyn sollte? Denn in demselben treffen wir zwar Werkzeuge an, welche zu einem gewissen, oder auch zu sehr mannichfaltigem, Gebrauche und Richtung angewandt werden könten, dafern etwas da ist, welches sie abrichtet: Hingegen lässet sich keine Spuhr von einem Mechanismo entdecken, welchen man davor ansehen könnte, daß von seiner Beschaffenheit oder verschiedenen Einrichtung der wirkliche Gebrauch der Glieder zu denen animalischen Bewegungen abhienge, und ihre iedesmalige Richtung dadurch determiniret würde. Gleichwohl findet sich bey solchen Bewegungen eine ganz unbeschreibliche Mannichfaltigkeit, so daß bey unsern Geschäfften oft in kurzer Zeit ganze Millionen unterschiedener Bewegungen zugleich und hinter einander geschehen, da immer andere

Wegen der Mannichfaltigkeit der Gedanken und des Wollens,

als vor ein Absonderungsgefäß, und zugleich vor den Anfang und Haupttheil des Systematis nervosi zu halten? Hat man auch nur in den Theilen desselben, deren bestimmter Gebrauch unbekannt ist, Streiffen von verschiedener Farbe, geschweige merkliche Organisationen, angetroffen, welche sich nach der Art, dem Grade und der Abrichtung der animalischen Bewegungen richteten? Sollte denn die Spuhr der Ursache von den mächtigsten und häufigsten, und gleichwohl bey verschiedenen Leuten himmelweit unterschiedenen, Bewegungen nichts merkliches austragen, wenn sie im Körper läge, da die Ursache anderer, welche viel geringer sind, mehr als zu sichtbar ist? Wie viel Organisation müßte darzu gehören, daß der eine viele Jahre mit Lauffen oder Handarbeit, ein anderer mit Reden oder Schreiben u. s. f. zubringt? Wie viele tausend immer veränderte Actionen sehr vieler Musculn zusammen gehören darzu, wenn man nur eine Stunde redet? Und was unterscheidet denn das Gehirn der Redner, Schreiber, Läuffer u. s. w.? Zerschneidet man denn also nicht den Knoten, den man auflösen sollte, wenn man mit Verkehrung des status controuersiae aus der Vollkommenheit des Denkens und Wollens auf die Grösse der Fähigkeit unserer Maschine schliesset, da doch von der letztern eben die Frage ist, von ienen aber nicht bewiesen werden kan, daß sie unter die Wir-

müssen sie nicht auch bald gar aufhören, so daß die Materie wiederum in Ruhe und ins Gleichgewichte kömmt, oder doch die vorigen Bewegungen völlig mit andern abgewechselt werden? So müßte es nothwendig auch in unserm Gehirne zugehen. Die Lebensgeister möchten auch durch noch so viel Gänge und Röhrgen vertheilet seyn, und darinnen herumgeführet werden: So müßte doch ihre Bewegung, weil sie eine flüßige Materie sind, sich gar bald vermischen und gar aufhören, so daß die vorigen Ideen in die ietzigen Thaten keinen Einfluß haben können. Es wird aber auch noch auf viele andere Art offenbar, daß unsere Ideen weder Körper noch Bewegungen seyn können, wenn wir nur ein wenig darauf Acht haben wollen, was mit unsern Ideen vorgehet, und es gegen dasjenige halten, was von Körpern und Bewegungen unstreitig bekannt ist. Wir unterscheiden, und wir bringen aus einer Idee mehrere heraus, ohne daß die vorige Idee, als das Ganze, untergehet. Wenn aber etwas körperliches getheilet wird, oder wenn auch nur die Theile eines Körpers andere Eigenschaften bekommen: So höret das vorige Ganze auf. Ferner die ruhenden und verloschen scheinenden Ideen werden wieder hergestellet, wenn uns etwas ähnliches, oder etwas ehemals darneben gedachtes, vorkömmt. In der Materie aber kan, was untergegangen, nicht hergestellet werden,

 den,

eines von den Worten behalten zu haben. Kan man nun diese Eigenschaften der Ideen mit den Körpern oder Bewegungen vergleichen? Und was will man vollends von den abstracten Begriffen sagen? Ist es Ernst, wenn man eine Idee vor einen Körper oder Bewegung gehalten wissen will, worinnen nicht einmal eines von beyden vorgestellet wird? Wären auch die Ideen etwas körperliches: So würde in einigen Jahren das Gehirne so voll davon werden müssen, daß einer desto unfähiger werden müßte, mehr zu lernen, oder seine Begriffe zu gebrauchen, je mehr er schon wüßte. Von diesem allen aber geschiehet völlig das Gegentheil. Und wie vieles dergleichen könnte ich anführen! Endlich wenn wir nichts als eine Maschine, und unser Denken und Wollen nur Bewegungen wären, was gäbe denn denen menschlichen Handlungen ihre Heftigkeit, welche so groß ist, daß der Eindruck der äusserlichen Materien, z. E. des Lichtes ja vor nichts zu achten ist, gegen eine Bewegung, die viel Centner Widerstand überwinden kan, und dergleichen man gleichwohl bey bevorstehender Gefahr oft auf den Anblick eines einzigen Objectes zu unternehmen pflegt, ungeachtet man zu anderer Zeit dergleichen nicht thut, wenn eben so viel Licht ins Auge kommt? Kann man denn so erstaunliche Wirkungen von einer so geringen Ursache herleiten, und welche noch darzu nach keiner beständigen

wegen der Heftigkeit der Actionen des Körpers, die durch Denken und Wollen verursachet werden.

Wesen des Geistes, ein so verwegener Irrthum entgegen gesetzet wird, als dieser ist, wenn man das Denken und Wollen der Maschine zuschreibet, dabey man doch den Regeln, wornach man sonst wirkende Ursachen untersuchet, gar nicht folget, sondern ihnen gerade zuwider handelt, und doch nichts damit erklären kan, ja auch nichts zu erklären begehret. Und hierzu ist ferner zu setzen, daß gleichwohl dadurch alle Moralität, Religion und Unterschied zwischen Guten und Bösen, auf einmal aufgehoben wird, und das ohne alle Ursache, und vielmehr schnurstracks wider alle Beweise. Denn wer in einer Maschine eine Freyheit des Willens zu setzen sich unterstünde, den müßte man entweder vor sehr unachtsam und zerstreuet halten, oder man würde ihn davor ansehen müssen, daß er der Freyheit und ihrer Vertheidiger spotten wollte. Diejenigen aber, welche in thesi die moralischen Handlungen leugnen, sagen etwas, wornach sie im gemeinen Leben, und in hypothesi, selbst nicht handeln können, auch nicht wollen, welches die Unordnung und Partheylichkeit ihres Gemüthes genugsam verräth. Ich erinnere noch bey dieser Gelegenheit, daß die angegebenen Gründe nicht etwan nur wider die Materialisten, sondern auch eben sowohl gegen alle andere, beweisen, welche materielle Ideen glauben, und dieselben zu der Ursache der animalischen Handlungen machen wollen, wie man bey

Diese Gründe gelten überhaupt gegen alle hypotheses von materialen Ideen.

Substanz ohne ein ubi oder einen Raum im weiten Verstande genommen § 48, denken, welchen sie erfüllet; woraus, wenn sie endlich ist, und die Undurchdringlichkeit darzu genommen wird, die Bewegungsfähigkeit entstehet § 402. Es ist auch nicht das geringste vorhanden, das uns nöthigte, bey denen denkenden Substanzen dem Wesen unseres Verstandes zuwider etwas anderes anzunehmen § 364. Folglich müssen wir auch denenselben, dafern sie endlich sind, die Bewegungsfähigkeit zuschreiben, welche thätig, oder leidend, oder beydes zugleich, seyn kan. Es giebt demnach Substanzen in der Welt, welche ausser der Bewegungsfähigkeit auch noch denken und wollen können. die Bewegungsfähigkeit zu.

§ 432.

Hingegen finden sich auch in der Welt mancherley Substanzen, an denen wir nichts als Bewegungsfähigkeit antreffen, z. E. Steine, Erde, Wasser, Bäume u. s. f. welche Dinge uns eben den ersten Begriff von der Materie gaben § 362, woraus die Körper bestehen § 368. Nun wäre es aber wider alle Vernunft, denen Dingen eine Kraft zuzuschreiben, davon sich doch bey ihnen keine Spuhr äussert, und deren man zu Erklärung ihrer Wirkungen gar nicht benöthiget ist. Denn das wäre nicht klüger, als wenn man den Eseln eine Kraft beylegte, auf der Laute zu spielen. Folglich können wir auch den Theilgen, daraus die Körper, die wir Manche Substanzen, darunter auch unser Körper gehöret, haben nur Bewegungsfähigkeit, und sind also blosse Materie.

um

oder wie die schweren Körper, wenn sie nicht unterstützt werden, zu Boden sinken, und sich ohne einen neuen äusserlichen Stoß nicht wiederum erheben; sondern welche so mannichfaltig ist, daß sie sich gar nicht anders begreiffen läßt, als wenn man denenselben die Ideenfähigkeit, und gewisse Arten von Begehren und Verabscheuen zuschreibet. Hierzu kömmt noch, daß wir an ihnen diejenigen Werkzeuge ebenfalls wahrnehmen, welche uns zur Empfindung dienen, und daß bey vielen, ja in gewissen allgemeinen Stücken bey allen, die Zusammensetzung ihres Körpers mit dem unsrigen eine Aehnlichkeit hat. Folglich befindet sich in diesen organischen Körpern gleichfalls eine Substanz, welche denken und wollen kan, und welche also darinnen der unsrigen ähnlich ist. Aus der Beschaffenheit der Wirkungen derselben können wir nur abnehmen, daß dieselbe mit uns nicht von gleicher Vollkommenheit, auch nicht von einerley nächster Art sey. Um von den Thaten derselben Rechenschaft zu geben, brauchen wir keine andern Kräfte, als äusserliche Empfindung, Gedächtniß, Ingenium, Einbildung, und gewisse angebohrne Ideen und Triebe anzunehmen, dahingegen sich die Vollkommenheit unseres Denkens und Wollens viel weiter erstrecket. Nun leget man solchen organischen Körpern, welche die Natur erzeuget, welche sich aus innerlicher Thätigkeit selbst bewegen, und die

Erster Begriff eines Thieres.

der Kraft zu denken und zu wollen nicht nothwendig verknüpft. Sie fliesset auch nicht aus demjenigen Wesen, um welches willen wir die denkenden und wollenden Substanzen von der Materie unterscheiden, sondern nur aus der Endlichkeit des Subjectes, darinnen dasselbe befindlich ist. Hingegen ist keine Substanz möglich, welche nur die Kraft zu denken, nicht aber auch die Kraft zu wollen haben sollte. Denn da solchergestalt nach ihren Ideen nicht gehandelt werden, auch kein Schmerz oder Vergnügen in ihr entstehen könnte: So wären die Ideen ganz und gar vergeblich. Es ist aber der Weisheit Gottes zuwider, einem Subjecte eine Kraft ganz und gar vergeblich zu ertheilen § 281, 289. Hingegen machet die Kraft zu denken, und die allemal damit vergesellschaftete Kraft zu wollen, den merkwürdigsten Unterschied der Substanzen aus. Und zwar weil jedwede Idee, sie sey dunkel oder deutlich, sie mag auch bey der hinzukommenden Kraft der Abstraction und des Bewußtseyns zu vernünftiger Erkenntniß der Wahrheit angewandt werden können, oder nicht, ein besonderes Grundwesen des Subjects erfordert, und weder selbst eine Bewegung, noch durch Bewegung möglich ist § 429, 430: So hat man Ursache dem Subjecte derselben einen Namen zu geben, ehe man noch auf die unterschiedenen Grade der Vollkommenheit siehet, welche in denen denkenden, d. i. ideen-

Die Kraft zu denken aber ist mit der Kraft zu wollen allezeit verknüpft.

auch nicht irren lassen, daß nach der gegebenen Bestimmung der Name Geist auch denen Seelen der unvernünftigen Thiere beygeleget wird. Denn hierdurch nehme ich an denen Meynungen dererjenigen gar keinen Antheil, welche denenselben Bewußtseyn, Vernunft, Unsterblichkeit, und andere davon abhangende Vorzüge beylegen. Sondern weil der Name Seele nur etwas relativisches, nemlich die Verbindung mit einem Körper, anzeiget § 483, und daher noch immer ein anderer Name und Begriff erfordert wird, welchen man ihnen in Ansehung ihres absoluten Wesens soll beylegen, und sie dadurch von der Materie unterscheiden können: So sehe ich nicht, welcher hierzu bequemer sey, als daß man sie Geister von unedlerer Art nennet. Wer auf den Zusammenhang der Wahrheiten Acht hat, der wird leicht einsehen, daß fast kein Unterschied in denen Wissenschaften von solcher Erheblichkeit sey, als dieser, daß man nicht Ideen und Bewegungen verwirret, wie die Materialisten und Atheisten zu thun pflegen, und daß man auch nicht allen Dingen Ideen zuschreibet, worzu man keinen Grund hat, und welches wider die Hauptregeln der Physik geschähe. Daher muß man vor diese obersten zwo Hauptclassen der Substanzen nothwendig besondere Namen haben.

Ob man auch die Seelen der unvernünftigen Thiere Geister nennen kan.

der Bewegung einerley sey, oder daß es aus der Bewegung als möglich begriffen werden könne §. 429. Und dafern der Gegner bey demselben die gehörige Aufmerksamkeit nicht anwenden will: So kan man ihm zwar die argumenta indirecta, und [illegible] § 430. entgegen stellen, welche er gewiß unwiderlegt lassen soll. Er wird aber, so lange er das vorerwehnte Postulatum der Empfindung nicht deutlich werden lässet, noch immer leicht eine Ausflucht darinnen zu finden vermeynen, wenn er sich auf ein hier vielleicht verborgen liegendes Geheimniß der Natur beruffet, so daß man zuletzt genöthiget wird, ihn, wie andere, welche der Vernunft durchaus kein Gehör geben wollen, seiner Thorheit zu überlassen. An sich selbst aber ist die Meynung der Materialisten einer von den allerthörichsten und allergefährlichsten Irrthümern. Was könnte thörichter seyn, als daß ein vernünftiger Mensch doch dem Wesen seiner Vernunft nicht folget, oder sich darnach richtet, sondern die deutlichsten innerlichen Empfindungen leugnet? Welcher Irrthum aber könnte gefährlicher als derjenige seyn, welcher die Stützen aller menschlichen Ueberzeugung, nemlich die Empfindungen, welche allen Vernunftschlüssen den Stoff liefern, und ohne welche wir keinen Zusammenhang der Sätze erkennen könnten, umwirft? Wie seltsam ist es doch, daß ein denkendes Wesen, indem es durch Verglei-

 chung

Epicureer, daß ich anderer nicht erwehne, erläutert wird. Denn wenn man erst so ungereimt geworden ist, daß man die allgemeinesten und wichtigsten Kennzeichen der Wahrheit verachtet, was wird man sich doch vor ein Bedenken machen, Unwahrscheinlichkeiten auch von unermeßlicher Größe anzunehmen, sich an keine Ordnung und Verbindung der Dinge in der Welt zu kehren, und die Bildung der Thiere und Zusammensetzung der ganzen Welt einem glückseligen Ohngefehr zuzuschreiben? Welche Vernunft soll denn solche Leute verbinden, welche gar keine wahre Vernunft, sondern nur eine von aussen herrührende mannichfaltige Verbindung der Bewegung in ihrem Gehirne glauben? Es ist fast unanständig, bey so gar abgeschmackten Irrthümern weitläuftig zu seyn, und doch müssen sie widerleget werden.

§ 436.

Welches der Grundfehler der Materialisten ist.

Der Grundfehler der Materialisten, so weit er im Verstande lieget, (denn von den Ursachen ihres Irrthums im Willen will ich jetzo nichts gedenken) bestehet darinnen, daß sie die zwiefache Bedeutung des Wortes Vorstellung, da es bald eine körperliche Abbildung, bald eine Gedanke anzeiget, beständig mit einander verwirren, und z. E. meynen, daß ein Würfelgen im Gehirne eine Gedanke von einem Würfel sey. Wenn man ihnen einräumet, daß sie dieses thun dürfen, so werden sie mit denen übrigen Wirkungen un-

sollen, daß sie auf die ungereimtesten Meynungen, oder auf eine Zweifelsucht verfallen; und daß sie, indem sie sich die Verknüpfung der Seele mit dem Leibe nicht zu erklären getrauen, daran zu zweifeln anfangen, ob auch die Seele eine von dem Leibe unterschiedene Substanz sey. 5) Viele Thiere, die wir eben sowohl vor beseelt hielten, entstünden aus der Fäulung. Manche könne man zerschneiden, so daß die zerschnittenen Stücke noch eine lange Zeit lebten, u. d. g. Man sehe daraus, daß ihre Seele in nichts als in der Bewegung bestehe, welche sich vermöge der mechanischen Structur ihres Körpers, und des Verhältnisses desselben gegen andere Materien äussere, sobald er völlig zu Stande gekommen sey.

§ 438.

Hierauf antworte ich aber 1) überhaupt, daß die Schwierigkeit, welche wir bey der Beschaffenheit, dem Ursprunge und der Art und Weise, wie die Seele wirkt und mit dem Leibe verknüpft ist, antreffen, uns deßwegen nicht abhalten dürfe, dasjenige von derselben vor wahr und ganz gewiß zu halten, was sich davon durch deutliche Erfahrungen und richtige Vernunftsätze erweisen läßt. Daß wir von der Seele nicht alles erkennen, macht deßwegen dasjenige nicht ungewiß, was wir erkennen, dafern nur die Beweise ihre Richtigkeit haben. Wir haben aber die Wirklichkeit solcher Substanzen, an welche die

Beantwortung derselben.

Die Schwierigkeit bey den Eigenschaften der Geister machet unsere Lehre von Geistern nicht ungewiß.

Wenn es den Materialisten vorkomme, als wenn die Seele mit den Jahren, oder mit der Gesundheit und Krankheit des Leibes, zu- oder abnehme, weil sie nemlich auf die demonstrativen Gegenbeweise nicht Achtung geben: So können wir es ganz anders erklären, warum sich der Zustand der Seele nach dem Zustande des Leibes richte. Es kommt nemlich von der Verknüpfung her, in welcher sie mit dem Leibe stehet, und stehen muß, wenn sie eine Seele dieses Leibes seyn soll, und wodurch die Wirkungen derselben gefördert oder gehindert werden können. Eine solche Verknüpfung zwischen Leib und Seele gehöret zur Möglichkeit eines Thieres überhaupt, wie sich a priori verstehen lässet § 372. Wir werden auch im folgenden auf Sätze kommen, wodurch die determinirte Möglichkeit hievon begreiflicher werden wird. Die Sache hat aber auch schon ohne dieselben ihre völlige Gewißheit, weil die Materialisten doch zum wenigsten nicht widerlegen können, daß die angeführten Umstände eben so leichte von der Verknüpfung der Seele mit dem Leibe, als von etwas anders herkommen können, und daß mithin dieselben an sich selbst zweydeutig, und zur Entscheidung der Frage nicht geschickt, sondern denen Meynungen beyder Theile gleichgültig, und beyden Systematibus gemein sind, dahingegen das Gegentheil, nemlich ihr Vorgeben, als demonstrativ unmöglich widerlegt wor-

vor unmöglich gehalten.

hangen; und daß derselbe in einem Thiere anders als in dem andern sey; theils aber, daß man um die Möglichkeit gewisser Umstände, die an denen Thieren hin und wieder wahrgenommen werden, zu begreiffen, noch ferner Untersuchung anzustellen, und auf anderweitige vernünftige Hypotheses zu sinnen habe. Sagen denn aber etwan die Materialisten von dergleichen bewundernswürdigen Phaenomenis dadurch etwas verständlicheres, daß sie, ohne aus dem Mechanismo die Sache erklären zu können, und ohne sich auch nur auf eine bestimmte Art darauf einzulassen, oder erweislich auszuführen, wie es damit zugehet, nur schlechthin die eine unter denen beyden Ursachen ausschliessen, welche wir zusammennehmen? Können sie denn etwan durch den allein genommenen Mechanismum mehr bestimmtes erklären, als diejenigen, denen sie es verargen, daß sie die Auflösung schwerer Begebenheiten aus allen beyden Ursachen zusammen noch nicht gegeben haben? Wiewohl diese letztern das wirkliche Daseyn aller Ursachen, die sie setzen, ordentlich beweisen, auch keine einzige solche Erfahrung, welche ohne Zweydeutigkeit wäre, wider sich haben, ja vielmehr gute Gründe angeben und rechtfertigen können, warum ihnen die Auflösung mancher unbilligen Fragen der Gegner nicht zugemuthet werden kan, und warum doch ihre Sache dadurch gar nicht verdächtig wird,

aus eben dem Grunde allen Feuertheilgen ein Denken und Wollen zuschreiben, aus welchem wir unsere Seele vor ein Feuertheilgen halten wollen. Dieses wäre aber eine grosse Thorheit, weil man an dem Feuer keine Kraft zu denken und zu wollen wahrnimmt. Ja, eigentlicher zu reden, nähme man hiermit das Feuer in der Welt aus der Zahl der Materien gar aus, und verwandelte es in einen Haufen Geister, welches ohne allen Grund geschähe. Soll aber ein ganzer Haufe Feuer unsere Seele ausmachen: So wird man zu dieser Erdichtung seine Zuflucht ohne allen Zweck nehmen, wenn man nicht etwan in den Gedanken stehet, daß in einer gewissen Bewegung dieses Feuers das Denken und Wollen bestehe, oder daß es wenigstens davon ein adäquater Effect sey. Hiermit wird man aber ein Materialiste § 435, wenn man gleich die Seele vor eine von dem Leibe unterschiedene Substanz hält. 2) Ferner ist hieher die Meynung derer jenigen zu rechnen, welche wenigstens von den Seelen der Bestien einen allzuschlechten Begriff haben, und dieselben vor eine subtile Luft, oder vor ein gewisses gereinigtes Feuer halten. Von eben dieser Art ist auch die Einbildung, da man den Menschen ausser der vernünftigen Seele noch eine andere unedlere zuschreibet, welche aus einem subtilen Feuer bestehet, jedoch die Kraft zu empfinden haben, und zwischen

Ob die Seelen der Bestien aus Luft oder Feuer bestehen.

Ob die Menschen ausser der vernünftigen noch eine andere subtil Feuerseele haben.

Materialisten recht hätten? Man wird 4) finden, daß gewisse Leute auch darüber in materialistische Irrthümer gerathen, wenn manche Weltweisen die Seele nur als eine Kraft, z. E. als eine vorstellende Kraft der Welt, vorstellen, ohne sich auf die Betrachtung des Subjects, darinnen die Kraft seyn soll, einzulassen, oder demselben die Abstracta der Existenz Ontol. Cap. IV zuschreiben zu wollen, ohne welche sich doch kein Subject denken läßt. Diese Weltweisen haben nicht im Sinne, denen Materialisten Vorschub zu thun. Allein wer sich bemühet, den Begriff einer vorstellenden Kraft der Welt positiv und deutlich hinaus zu denken, der wird die Nothwendigkeit gewahr, daß sie in einem Subjecte seyn müsse. Und da er kein anderes als den Körper hat kennen lernen: So fällt er leicht darauf, daß die Seele eine anklebende Form des Körpers sey, welches der Materialismus ist, ob er wohl unter prächtigen Worten, z. E. daß man die Seele vor immaterial halte, verstecket wird. 5) Manche setzen die Ideen ausserhalb der Seele, und geben sie vor etwas aus, welches die Seele nur betrachte, und zu ihrem Gebrauche anwende. Hiermit wissen sie in der That selbst nicht, was sie wollen, wie im folgenden § 443 weiter erhellen wird. Sie bedenken auch nicht, daß das Betrachten nur einer denkenden Substanz, das ist einer solchen, welche Ideen hat, zugeschrieben werden kan, gleichwie auch der

Ob man sich die Seele nur als eine Kraft vorstellen dürfe.

Ob die Ideen ausser der Seele seyn können.

ebenfalls gilt. 7) Nicht weniger ist es eine unerträgliche Verwirrung, und welche auf den Materialismum hinauskömmt, wenn die unterschiedenen Kräfte und Fähigkeiten der Seele in unterschiedene Theile des Leibes gesetzet werden. Z. E. die Alten haben die vördern Kammern des Gehirnes vor den Sitz des sensus communis, die hintern vor den Sitz des Gedächtnisses, und eine erdichtete mittlere Kammer vor den Sitz des Iudicii, welches von dar aus Betrachtungen über die Vorstellungen aus den vördern und hintern Kammern anstelle, ausgegeben. Andere haben die Qvartiere anders ausgetheilet, und Willis hat den allgemeinen Verstand in dem corpore striato, die Einbildungskraft in dem corpore calloso, und das Gedächtniß in der substantia corticali des Gehirnes gesetzet*. Den Willen setzen manche ins Herz, und die mancherley Affecten in verschiedene Theile des Leibes. Diejenigen müssen sehr undeutlich denken, welche keine Materialisten seyn wollen, und doch dergleichen nachsagen können. Denn wenn gewisse Theile des Leibes das Subjectum von den Kräften und Eigenschaften seyn sollen, welche wir der Seele zuschreiben: So ist die Seele entweder körperlich, und bestehet aus diesen Theilen zusammengenommen, wiefern dadurch die benienten Wirkungen bestimmet werden; oder sie ist eine Eigenschaft und

Ob Verstand und Wille, und was darzu gehöret, sich in besondern Theilen des Leibes befindet.

* Winslow anat. Tom. IV. Tr. de la Tête. p. m. 189.

Verhältnisse gegen einander haben sollen, herleiten, oder welche zu dem Ende das Nichts sagende Wort einer organisirenden Materie an statt der Ursache anführen, hingegen sich sowohl der Präformation und Auswickelung, als der Bildung des organischen Leibes durch Beywirkung der Seele, widersetzen, und was dergleichen mehr ist, verbergen unter solchen Hypothesen gemeiniglich den Materialismum, und man kan ihnen gar selten zutrauen, daß sie in die Maschine, welche ihr Wahn aus so unzureichenden oder ganz erdichteten Ursachen zusammenfüget, eine anders woher geholte Seele hineinführen. Endlich 9) steckt auch ein heimlicher Materialismus hinter dem Vorgeben der meisten, welche allen Dingen ein Leben und eine Art von Empfindung zuschreiben. Denn wenn Empfinden nicht bloß so viel heissen soll, als sich leidend verhalten, oder zu gewissen Veränderungen leidend bestimmet werden, welches ein Mißbrauch des Wortes wäre, und gar nichts sagte, was zur Sache gehörte: So wird ihre Meynung seyn müssen, daß in allen Körpern unter gewissen Bedingungen Ideen, und wenigstens dunkele Vorstellungen entstünden. Hierdurch aber verwandeln sie entweder die ganze körperliche Welt in einen Haufen Geister, und erklären iedes Element vor ein denkendes Wesen, obwohl vielleicht vor einen Geist von sehr unedler Art § 434. Dieses kan

Ob alle Dinge eine Art von Leben und Empfindung haben.

Object betrachtet. Es ist beydes unrichtig, sowohl daß man das Wesen der Materie in der Ausdehnung setzet, als daß man die Bedeutung des Wortes Ausdehnung im philosophischen Verstande mit der im mathematischen Verstande verwirret. Man läßt sich hier durch willkührliche Begriffe verführen. Und indem man dem Differentialwesen der Geister nachsinnet: So vergißt man darüber auf das Generalwesen § 364 Achtung zu geben, welches alle endliche Substanzen gemein haben müssen. Dieses ist bey denenjenigen so viel weniger zu verwundern, welche die Natur eines metaphysischen Subjects und die Abstracta der Existenz nicht fleißig zu erwegen, sondern nur auf die Abstracta des Wesens zu sehen pflegen, darinnen sich leichter als bey ienen fortkommen läßt, und wodurch einem unvermerkt die Art zu denken fremde wird, nach welcher iene betrachtet seyn wollen.

* *

Das II Capitel.

Von den Eigenschaften eines Geistes überhaupt.

§ 441.

Ein Geist ist eine Substanz, welche denken und wollen kan § 434, 362. Die ganze Kraft zu denken in einem Geiste heisset

Was Verstand und Vernunft heisset.

weit so zu reden ein Abdruck von dem göttlichen Verstande ist.

§ 443.

Eine iedwede Idee ist eine Thätigkeit. Denn wäre sie ein Leiden: So wäre sie entweder ein Effect von einer von aussen kommenden, oder von einer innerlichen Thätigkeit. Wäre sie ein Effect von einer äusserlichen Thätigkeit eines andern Geschöpfes: So müßte sie, weil kein Geschöpfe in das andere anders, als durch Bewegung, wirken kan § 352, entweder selbst eine Bewegung oder ein adäqvater Effect einer Bewegung seyn. Beydes aber ist unmöglich § 429. Wäre sie ein Leiden, welches von der Action einer innerlichen Kraft des Geistes herkäme: So wäre dieselbe Kraft entweder eine Bewegungskraft, oder eine andere geistige Kraft. Wäre sie eine Bewegungskraft, so käme man wiederum auf das vorige. Eine andere geistige Kraft aber kan es deßwegen nicht seyn, weil alle Thätigkeiten eines Geistes, welche nicht selbst Ideen sind, schon die Ideen voraussetzen. Folglich ist eine iede Idee selbst eine geistige Thätigkeit. Jedoch wird hiermit nicht geleugnet, daß Gott unmittelbar Ideen in einem Geiste hervorbringen könne, dabey sich denn der Geist in Absicht auf die wirkende Allmacht Gottes leidend verhält. Denn auf Gott schicket sich der angegebene Grund nicht, aus welchem wir schlossen, daß keine Idee durch die

Eine iedwede Idee ist eine Thätigkeit.

Doch kan Gott in den endlichen Geistern unmittelbar Ideen hervorbringen.

derjenigen Thätigkeit, welche die Idee aus macht, leidend determiniret wird § 74. Und mehr als so viel darf man auch nicht darunter verstehen, wenn z. E. gesagt wird, daß die äusserlichen Empfindungsideen ein Leiden des Verstandes sind.

§ 444.

Der Verstand eines vernünftigen aber endlichen Geistes ist nicht eine einzige Grundkraft § 70, sondern man muß sich denselben als einen Inbegriff gewisser Grundkräfte und gewisser daraus hergeleiteter Kräfte § 70 und Vermögen § 71 vorstellen, welche aber alles dieses mit einander gemein haben, daß sie in einer Art zu denken bestehen, und zu Beförderung einer Erkenntniß der Wahrheit mit Bewußtseyn gemeinschaftlich wirken. Ich räume zwar gerne ein, daß sich die allerersten Grundkräfte unsers Verstandes der Zahl nach unmöglich ausmachen lassen. Es ist aber doch so viel gewiß, daß wir den Kennzeichen der Grundkräfte § 71-78 zuwider handeln würden, wenn wir die Vernunft eines endlichen Geistes vor eine Kraft halten wollten, welche ihrer Natur nach nur eine einzige sey. Denn wir müssen entweder sagen, die Grundkraft sey die Kraft zu denken, oder Wahrheit zu erkennen überhaupt, und alles, was im Verstande vorkommt, wären nur Determinationen davon. Dieses letztere ist zwar wahr, weil

Der Verstand eines endlichen Geistes, der vernünftig ist, ist nicht eine einzige physicalische Grundkraft.

was in jener vorgestellet wurde und enthalten war, zu gelangen, nur auf einer gewissen Feinheit und innerlichen Vollkommenheit der ursprünglichen Denkungskräfte beruhet, vermöge welcher die denkende Kraft diejenige Idee, welche durch sie möglich ist, sogleich mit einem gewissen Grade der innerlichen Vollständigkeit, und der Fähigkeit vielfach zu wirken, hervorbringet. Und wenn dieses ist: So kan man daraus nicht auf besondere Grundkräfte schliessen § 77. Allein es ist erstlich zu bedenken, daß da jedwede Idee eine Action ist, und gleichwohl immer in einer Idee etwas anderes als in der andern vorgestellet wird, daß, sage ich, die nächsten Actionen einer Grundkraft sich nicht beständig ähnlich seyn würden, welches doch seyn muß § 73, wenn alle Ideen zunächst als Thätigkeiten von einer einzigen Grundkraft abhiengen. Ich sage zwar nicht, daß so viel Grundkräfte da seyn müßten, als Ideen vorhanden sind. Denn zur Möglichkeit dererjenigen Ideen, welche sich aus andern durch Zergliederung erkennen lassen, ingleichen zur Zusammensetzung neuer Begriffe aus denen schon vorhandenen scheinet keine neue Grundkraft erfordert zu werden. Man kan aber daraus nur so viel schliessen, daß man nicht wissen könne, wie viel vorstellende Grundkräfte in unserem Verstande vorhanden sind. Mehr als eine aber muß da seyn, weil wir Dinge von ganz unterschiedener

der Unterscheidung der Begriffe herleiten. Sie haben sich dadurch verführen lassen, daß sie gefunden, daß das Bewußtseyn und die Unterscheidung allezeit beysammen sind. Allein wir sind uns der Dinge nicht darum bewußt, weil wir sie unterscheiden, sondern darum können wir sie allererst unterscheiden, weil wir uns bewußt sind. Das Bewußtseyn ist der Natur nach eher als das Unterscheiden, und ist eine von den wirkenden Ursachen des Unterscheidens. Man verwirre nur die beyden Zustände nicht mit einander, da in einem Geiste nur unterschiedene Dinge vorgestellet werden, und da er sie selbst unterscheidet. Wenn wir sagen, wir unterscheiden Dinge, so heißt dieses so viel, als wir sind uns des Unterschiedes derselben bewußt. Daher das Unterscheiden allererst durch die Abstractionskraft, und durch die Kraft des Bewußtseyns, möglich wird. Die Begriffe aber bleiben unterschieden, wir mögen uns ihres Unterschiedes bewußt seyn oder nicht. Daraus allein aber wird noch kein Bewußtseyn, sie mögen auch noch so lebhaft vorgestellet werden, weil das Object einer Idee kein zureichender Grund von der Idee, wodurch es vorgestellet wird, seyn kan, wenn nicht die Idee durch eine von dem Object unterschiedene geistige Grundkraft gewirket wird. Unterdessen da alle Ideen Thätigkeiten sind § 443, von denen hernach andere Wirkungen abhangen: So müssen

aus dem Unterscheiden entstehe.

Was es heißt, wenn man sagt, wir unterscheiden die Dinge.

Wie unterschiedene Ideen unterschiedene Wirkungen

gende Kräfte, in den Seelen der Bestien aber solche Thätigkeiten sind, welche in Ideen bestehen oder darnach wirken. Uebrigens geschähe es ohne meine Schuld, wenn iemand aus den behaupteten unterschiedenen Kräften und Actionen der Seele eine Zusammensetzung derselben schliessen wollte. Denn man muß sich eine Idee nicht als eine besondere Substanz, auch nicht als eine Bewegung vorstellen, welche ihr besonderes Theilgen und Räumgen in der Substanz einnehmen müßte. Dieses wären lauter materialistische Begriffe, welche schon widerlegt sind § 435 ꝛc. Wenn man dieselben ableget, und bey einer Idee nichts materiales zu denken begehret: So erfolget aus der Mannichfaltigkeit der geistigen Kräfte und ihrer Actionen keine Zusammensetzung der Substanz, sondern nur eine mannichfaltige Thätigkeit, und eine die Materie weit übersteigende Vollkommenheit des Subjectes und seines Wesens.

Ob aus der Vielheit der Kräfte und Thätigkeiten in der Seele eine Zusammensetzung folget.

§ 445.

Die Kraft eines Geistes nach seinen Ideen zu handeln heißt der Wille. Es wäre zu frühzeitig, wenn ich gleich in der ersten Definition des Willens sagen wollte, er sey die Kraft das Gute zu begehren und das Böse zu verabscheuen. Denn das Begehren und Verabscheuen muß nun allererst erkläret werden. Die Güte und Bosheit aber bestehet in dem Verhältniß der Sache gegen einen Willen § 195, und setzet also den Be-

Was der Wille im weiten Verstande ist.

hangen. Denn gesetzt, Denken und Wollen käme von einer einzigen Grundkraft her, oder wenigstens dependirte das Wollen gänzlich mit von denenjenigen Grundkräften, welche den Verstand zusammengenommen ausmachen § 444: So müßte entweder das Wollen nur eine Art vom Denken seyn, welche etwan von andern Arten des Denkens dem Innhalte, der Direction oder dem Grade nach unterschieden wäre; oder das Wollen müßte ein adäqvater Effect vom Denken, nemlich etwan von gewissen Arten des Denkens, seyn. Es ist aber beydes widersprechend. Das Wollen vor eine Art vom Denken zu halten, widerspricht unsrer innerlichen Erfahrung. Denn wir sind uns bewußt, daß wir bey dem Wollen uns etwas anderes, als bey dem Denken, vorzustellen genöthiget sind. Wir können ja etwas denken, was wir nicht wollen. Und wenn wir etwas wollen, so denken wir es zwar auch, wir sind uns aber wohl bewußt, daß das Wollen und Denken, auch wenn es mit einerley Objecte zu thun hat, unter sich nicht einerley sey, sondern daß die Gedanke von der Sache vorhanden seyn könnte, wenn gleich das Wollen derselben nicht da wäre, oder wiederum aufhörete. Ferner ist es auch unmöglich, daß das Wollen ein adäqvater Effect vom Denken seyn kan. Denn es wäre in dem Effecte mehr als in der Ursache § 78; indem aus der denkenden Kraft, so lange nicht auf-

 ser

hieher gehöret, beybehält: So ist zwar ein solches Bestreben nach neuen Gedanken da, welches von einem Wollen regieret wird, aber die Folge der Gedanken selbst im Verstande, und die Verknüpfung der Ideen, wodurch uns eine bey der andern beyfällt, ist kein Wollen. Ferner ist zwar auch vor sich und aus unserm Begriffe selbst klar, daß bey iedwedem Wollen in uns ein Bestreben entweder nach der Fortdauer gewisser Empfindungen oder Vorstellungen, oder nach neuen Gedanken, vorhanden seyn müsse, weil anders gar keine nach Ideen wirkende Bestrebung gedacht werden kan. Allein man muß wenig Aufmerksamkeit mitbringen, wenn man nicht gewahr wird, daß alsdenn auch etwas mehreres, als das zum Verstande gehörige Bestreben der Einbildungskraft nach neuen Begriffen, da sey. Will man aber etwan die Wahrheits- und Neubegierde selbst mit zum Verstande rechnen, um besser zurechte zu kommen: So verwirret man den Willen mit dem Verstande, an statt daß man die Möglichkeit desselben erklären sollte, und man könnte auch hernach mit eben so viel Rechte alle Begierden mit zum Verstande rechnen. Alsdenn verstünde man aber unter dem Verstande etwas anderes als die denkende Kraft, und verliesse den statum controuersiae, gestünde aber auch hiermit, daß sich aus denen denkenden Kräften, wenn nicht besondere Grundkräfte noch hinzu kommen,

§ 24: So läßt sich keine wollende Kraft den- ken, welche nicht in einem Bestreben, oder in einer Möglichkeit zu einer Art von Handlun- gen, bestehet, welche auf gewisse Ideen des Verstandes, als auf ihr Object, gerichtet oder daran gebunden ist § 65. Selbst die Mög- lichkeit etwas zu wollen wäre noch etwas unbestimmtes; so lange nicht gewisse Bestre- bungen gesetzt werden, vermöge welcher et- was gewollt wird, und unter denen hernach gewehlet werden kan. Folglich müssen ied- wedem Willen gewisse Bestrebungen wesent- lich seyn, vermöge welcher er gewisse vorge- stellte Handlungen stets verrichtet, oder bey gewissen Umständen zu verrichten in Bemü- hung ist. Ein fortdauerndes Bestreben ei- nes Willens heißt ein Trieb oder Begierde. Wenn er nicht wiederum von einem andern ein Theil, Umstand oder Folge ist § 76, 77: So ist er ein Grundtrieb oder Grundbe- gierde im engern Verstande. Folglich müssen in iedwedem Willen ein oder etliche Grund- triebe seyn. Indem die Grundbegierden auf die Wirklichkeit eines Objects oder auf die Vereinigung mit demselben gehen: So ent- stehet die Verabscheuung des Gegentheils als ein Nebenumstand zugleich daraus. Weil die Actionen einer Grundbegierde dem Grade und der Richtung nach unterschieden seyn können; ohne daß eine neue Grundkraft dar- zu nöthig ist § 73: So wird durch wenige Grundbegierden eine unbeschreibliche Man-

Grundbegierden seyn.

Wie die Verabscheuung entstehet.

Durch wenige Grundbegierden wird vielerley Wollen möglich.

ihr Object weder befördert noch hindert, und also demselben entweder gar nichts angehet, oder es doch auf einer Seite nicht mehr befördert, als es auf der andern gehindert wird, oder umgekehrt. Dasjenige, was einer oder etlichen Begierden gemäß ist, heisset angenehm. Was ihnen aber zuwider ist, heisset unangenehm. Nun widerspräche es sich selbst, wenn sich eine Begierde nicht nach dem Angenehmen bestreben, und von dem Unangenehmen zu entfernen in Bemühung seyn sollte. Folglich machet die Empfindung des Angenehmen einen Geist zur Bemühung nach demselben geneigt. Die Empfindung des Unangenehmen aber verursachet eine Bemühung, wodurch er dasselbe nicht will. Es ist dahero allen Geistern wesentlich, daß sie eine Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen haben können. Es ist auch dieses hernach unausbleiblich, daß die Thaten der Geister nach Beschaffenheit der empfundenen Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit, so oder anders gerichtet und modificiret werden. Es entstehet aber hierbey ein besonderer Vorzug in denenjenigen Geistern, welche die Kraft des Bewußtseyns besitzen, weil sich dieselben dadurch der Güte oder Bosheit ihres Zustandes bewußt werden, und dadurch des Genusses einer Glückseligkeit, gleichwie auch der Unglückseligkeit fähig sind. Daher verdienet die Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen allererst in

Die vernünftigen Geister sind nur eines wahren Vergnügens oder Schmerzens fähig.

rigkeit möglich, nemlich eine solche, vermöge welcher das Subject bey einerley gesetzten Umständen eine Action thun oder lassen, oder anders einrichten kan § 82, 83. Gott kan also auch dieselbe mit den Grundbegierden in dem Willen eines Geistes verknüpfen, da sie denn die Freyheit genennet wird. Diese Kraft aber würde ohne allen Zweck seyn, und alle Regelmäßigkeit in der Welt aufheben, wenn sie einem andern Subjecte, als denenjenigen Geistern verliehen würde, welche die letzten Zwecke Gottes in der Welt sind. Hingegen diesen muß er sie auch, wenn er einmal eine Welt erschaffet, nothwendig beylegen, weil die vernünftigen und freyen Thaten der Geschöpfe zu dem letzten formalen Endzwecke Gottes in der Welt gehören § 281, 283, 284. Der Wille der vernünftigen Geister muß demnach frey seyn. Jedoch ist wegen der göttlichen Vollkommenheit weder Freyheit ohne Vernunft, noch ein vernünftiges Subject ohne Freyheit möglich.

§ 450.

Die Freyheit muß nur eine Kraft seyn, unter den Objecten der Begierden eines vernünftigen Geistes wehlen zu können.

Der freye Wille würde aber dennoch nichts regelmäßiges haben, und also zu den göttlichen Absichten, vermöge deren er die wesentliche Vollkommenheit liebet § 283, nicht geschickt, sondern ihnen hinderlich seyn, wenn nicht die freyen Subjecte durch Bewegungsgründe regieret werden könnten, und eben deßwegen die Freyheit empfiengen,

iedwede Begierde ein Bestreben nach einem Object ist, welches von dem Verstande vorgestellet wird: So wird die Begierde determiniret, ihr Object daselbst zu suchen, wo der Verstand vorstellet, daß es zu finden sey, und hingegen dasjenige zu verabscheuen, wovon der Verstand vorstellet, daß es die Erfüllung der Begierde hindere. Der Grad der Wirksamkeit aber wird bey dergleichen Handlungen, so lange keine neue Ursache darzu kommt, durch die Lebhaftigkeit der Vorstellung, durch die Gewißheit derselben, durch die Stärke der Begierde, und durch den Grad des Zusammenhanges mit der Begierde, bestimmet. Nach Proportion dieser Ursachen hat deßwegen iedweder Bewegungsgrund ein Vermögen, den Geist zu einer Action anzutreiben. Ja die Action muß unausbleiblich erfolgen, wenn dieselben stark genug sind, und nicht etwan entgegen strebende Ursachen hinzu kommen. Gesetzt nun ein Geist ist nicht frey: So wird ihn ein Bewegungsgrund von gewisser Stärke, wenn ihm von keinem anders widerstritten wird, zur Action determiniren. Sind aber unterschiedene Bewegungsgründe vorhanden, welche aber einander selbst entgegen laufen: So wird der Geist zu derjenigen Action determiniret werden, worzu der stärkste Bewegungsgrund vorhanden war, daferne nur das Uebergewichte des stärkern Bewegungsgrundes über den schwächern so viel

Lassen vorstellen soll, welche die Bewegungsgründe in einem freyen Subjecte veranlassen.

schon beantwortet worden sind. Vollständiger kan man daher die Freyheit des Willens also beschreiben: Sie sey das Vermögen zu der vollkommensten Art von Thätigkeit des Willens, nemlich eine solche Grundkraft, vermöge welcher solche Richtungen und Modificationen der Triebe angefangen werden können, welche bey eben den Umständen auch hätten unterbleiben, oder auch anders geschehen können.

Vollständigere Erklärung der Freyheit des Willens.

§ 451.

Die Freyheit eines endlichen Geistes, ist eine endliche Kraft, und hat daher allezeit einen höchstmöglichen Effect, über welchen sie, wenigstens zu der Zeit, keinen grössern thun kan § 143. Der Effect derselben bestehet in der Richtung und Modification eines, oder etlicher Triebe. Der Effect der Bewegungsgründe bestehet auch darinnen. Wenn also das agirende Subject denen physice stärksten Bewegungsgründen nicht folgen will: So muß es durch thätige Anwendung seiner Freyheit die überwiegende Stärke derselben überwinden und einschränken, weil sonsten die Erregung einer genugsam starken Begierde vor sich selbst in die That ausbricht. Es kan aber seyn, daß der Unterschied der stärkern und schwächern Bewegungsgründe in ihrer Wirksamkeit mehr austrägt, als die höchstmögliche Wirksamkeit der Freyheit. Alsdenn wird die That, darzu die allzustarken Bewegungsgründe da waren, auch wider

Wie die Freyheit eines Geistes durch die Stärke der Bewegungsgründe überwunden, und zu gewissen einzelnen Arten der Handlungen determiniret werden kan.

kommener geworden. Und diese Vollkommenheit ist alsdenn nicht bloß physicalisch, sondern moralisch, wenn er sich dieselbe durch den Gebrauch der Freyheit hat selbst erwerben müssen. Gleichergestalt kan der Zustand eines Geistes so verdorben werden, daß seine Freyheit nur zum Bösen determiniret ist, und sich nur bey der Wahl unter etlichen bösen Handlungen äussern kan; die Handlungen mögen nun in Ansehung mehrerer oder weniger Umstände böse seyn. Ja es kan einer ein Sclave von einer Art von Lastern seyn, und doch in Ansehung der Umstände, mit denen er dasselbe Laster begehet, in vielen Stücken das Vermögen zu einer freyen Wahl haben. Wenn eine Handlung nach allen Umständen determiniret wird: So wird sie nothwendig, und höret auf frey zu seyn. Wenn aber die Zahl oder Art derer zugleich möglichen Actionen verändert wird: So höret die Freyheit nicht auf, sondern es werden nur, so zu reden, die Schranken des Reviers anders determiniret, darinnen sie sich thätig erzeigen kan. Ob die Vollkommenheit in dem Zustande des Geistes dadurch vermehret oder verändert werde, das muß aus der Beschaffenheit der Umstände, nach den Regeln der moralischen Vollkommenheit geurtheilet werden.

Die Vermehrung der Vollkommenheit dadurch kan eine wahrhaftig moralische seyn.

Wie die Freyheit zum Bösen determiniret werden kan.

§. 452.

Der Endzweck Gottes in der Welt ist, daß freye Thaten denen Regeln der wesentlichen

Was vor Grundtriebe Gott zur

§ 453.

Weil alle Seelen einen Körper beleben und regieren sollen § 372: So müssen sie auch gewisse Triebe haben, welche auf den Körper gehen. Und weil ein wesentlicher Trieb auch eine wesentliche Idee von dem Objecte des Triebes voraussetzet: So muß der Seele eines Thieres die Idee von ihrem Körper in soweit eingepflanzet seyn, als sie in denselben wirken soll, oder zum wenigsten so viel davon, als vorerst zum Anfange der Actionen genug ist, damit die Wirksamkeit nach und nach zu fernern Stuffen der Vollkommenheit fortgehen kan. Es gehören also gewisse thierische Triebe, und eine der thierischen Seele anerschaffene Idee von ihrem Körper, zur Möglichkeit eines Thieres überhaupt.

Wiefern die Seele eines Thieres eine anerschaffene Idee von ihrem Körper haben muß.

§ 454.

Der Wille ist in einem iedweden Geiste die herrschende Kraft, um welcher willen alle andere als Mittel da sind, welcher auch alle andere ganz oder gewissermaßen dergestalt unterworfen werden müssen, daß sie von ihr gerichtet und angewendet werden können. Insonderheit aber soll in den freyen Geistern die Freyheit die herrschende Kraft seyn, und es ist eine wesentliche Unvollkommenheit, wofern sie es nicht ist. Denn die freyen Thaten sind der göttliche Hauptzweck in der Welt § 281. Die Triebe des

Der Wille ist in iedwedem Geiste die herrschende Kraft, insonderheit aber soll es in den freyen Geistern die Freyheit seyn.

dem Willen der Geschöpfe independent seyn müssen, weil sonsten die Wahrheit, und mithin alle Vollkommenheit in der Welt, verloren gienge: So muß doch die Richtung und der Gebrauch der Verstandskräfte dem Willen unterworfen seyn, welches auch die Erfahrung bestätiget. Es kan zwar kein Wollen seyn, welches nicht schon ein Denken voraussetzet § 445. Es gehet aber mit dem Gebrauche des Verstandes, der vom Willen abhanget, also zu. Wenn durch irgend eine vorhergegangene Ursache schon Ideen vorhanden sind, nach denen also der Wille wirken kan: So kan hernach der Verstand darauf gerichtet werden, diesen Ideen weiter nachzusinnen, und die schon vorhandene, aber noch dunkele, undeterminirte oder enge Erkenntniß deutlicher, vollständiger und weitläuftiger zu machen. Nemlich indem durch die Anstrengung, welche vermittelst des Willens geschiehet, mehr Erfahrungen eingezogen, oder die Begriffe eine Zeitlang lebhaft erhalten werden, so entstehen mehr Empfindungen. Dabey fallen einem mehr Begriffe ein, und das Mannichfaltige in denselben kan mehr oder weniger ordentlich und genau unterschieden werden. Je länger diese Arbeit fortgesetzet, und dasjenige, was zur Sache gehöret, ausgelesen und lebhaft erhalten, das übrige aber abgesondert, und wiederum unterdrücket wird, desto deutlicher und richtiger werden nothwendig die

Wie es mit dem Gebrauche des Verstandes, der vom Willen abhanget, zugehet.

und alle daran befindliche Umstände von dem Zustande des Verstandes adäqvat determiniret werden sollen. Man wird aber auch finden, daß sie, wenn es zur Application kommt, ihres Lehrgebäudes nicht eingedenk bleiben, sondern daß ihnen die augenscheinliche Wahrheit oft ganz andere Urtheile abnöthiget, welche sich mit ihren angenommenen Sätzen nicht vergleichen lassen. Z. E. wenn iemand schändliche Thaten thut, weil er von gewissen Dingen, die er doch hätte wissen können und sollen, verkehrte Urtheile geheget hat: So halten sie ihn deßwegen selbst nicht vor entschuldiget, sondern sehen an ihm mit Rechte aus, daß er seinen Verstand nicht gebrauchet, oder daß er ihn übel angewendet habe. Wenn aber diese Worte einen richtigen Verstand haben sollen: So wird hiermit eingeräumet, daß in unserm Geiste nicht der Verstand, sondern der Wille, die herrschende Kraft sey. Wie könnte man denn sonst dem Menschen eine Schuld wegen der unterlassenen oder übeln Anwendung des Verstandes beymessen? Denn wenn die Handlungen der Menschen allezeit durch den Verstand völlig determiniret werden müssen: So sind sie auch in den vorigen Zeiten alle mit einander dergestalt dadurch determiniret worden, daß bey Setzung der gegenwärtigen Welt in keinem Augenblicke eine andere Handlung derselbigen möglich war, als diejenige, welche wirklich geschehen ist. Folglich

eines Geistes halten.

hen lasse, wie durch ein Wollen eine Bewegung anfangen könne. Allein es ist hier zuvörderst nöthig, daß man sich deutlicher erkläre, was man eigentlich verlange. Soll sich man überhaupt verstehen lassen, daß durch dasjenige Wesen, welches man dem Willen vermöge der Definition desselben beyleget, die Verursachung einer Bewegung möglich sey: So antworte ich, daß solches sehr wohl angehe, und sobald man den Begriff des Wollens § 445, des Geistes § 364, und der Bewegung vergleichet, sonnenklar sey. Da eine Bewegung nach Ideen geschehen kan, und die endlichen Geister der Bewegung fähig sind, § 364, 431: So kan kein Widerspruch entstehen, wenn ich sage, daß die Kraft eines Geistes nach Ideen zu wirken, eine wirkende Ursache gewisser Bewegungen seyn könne. Ja es ist vielmehr § 403 erwiesen worden, daß zuletzt alle Bewegung von einer geistigen Kraft herkommen müsse, und der Beweis gründet sich auf den Satz vom Widerspruche § 148. Will man aber die determinirte Art und Weise wissen, wie durch das Wollen die Bewegung entstehen kan, und will man sie etwan aus demselben auf eine solche Art verständlich gemacht haben, als wie bey der mitgetheilten Bewegung § 402, aus der schon vorhandenen Bewegung der einen Substanz die Bewegung der andern, die jener ausweichen muß, begriffen werden kan: So räume ich

Bewegung aus dem Wollen begreifflich seyn muß.

Es können mehrere Endzwecke zugleich begehret werden, da sie denn coordinirte Endzwecke heissen. Es kan auch einer nach dem andern vorsätzlich eingeschränket werden, da sie subordinirte Endzwecke heissen. Die Subordination heißt eine positive, wenn man den einen darum begehret, damit der andere dadurch befördert werden soll. Eine negative aber, wenn man den einen nur nicht weiter begehret, als wiefern der andere nur nicht gehindert wird. In der Reyhe der subordinirten Endzwecke muß man endlich auf letzte kommen, welche keinem andern subordinirt sind. Und wenn man das ganze Systema aller Endzwecke eines Geistes zusammen betrachtet: So heißt derjenige der höchste darunter, welchem alle andere subordiniret sind. Jedoch muß nicht eben einer der höchste seyn, sondern es können auch mehrere coordinirte letzte Zwecke vorhanden seyn. Wenn man die Endzwecke nicht mit Bewußtseyn und Vorsatz einander subordinirt, oder coordiniret: So wirken sie, und schränken einander ein, bloß als physicalische Ursachen, nach Proportion der Stärke der Thätigkeit, mit welcher sie begehret werden, welches aber in den vernünftigen Geistern eine Unvollkommenheit ist.

Coordinirte Endzwecke. Subordinirte Endzwecke. Positive und negative Subordination. Letzte Zwecke. Ob allezeit ein höchster Zweck ist. Wie die Endzwecke ohne Bewußtseyn wirken.

§ 457.

Wenn ein Geist dasjenige, was er will, nicht unmittelbar in seiner Gewalt hat, oder dieselbe nicht unmittelbar darzu anwenden will

Was ein Mittel ist.

Das Mittel aber wird später als der Zweck begehret, man muß es aber eher, als den Zweck, in seiner Gewalt haben. Jedoch verstehet sich, daß der Unterschied der Zeit in dem Begehren der Zwecke und Mittel nur bey endlichen Geistern, nicht aber bey Gott, statt findet. Dahingegen bey dem leztern nur die Anwendung des Mittels eher als die wirkliche Erhaltung des Zweckes ist. Wo von den erzehlten drey Stücken eines fehlet, da kan man im eigentlichen Verstande den Namen des Mittels nicht gebrauchen. Wenn ein Ding nicht um des Zweckes willen begehret und angewandt wird, iedoch zur Beförderung desselben in der That etwas beyträgt: So heißt es nur eine Zwischenursache (causa intermedia.) Wenn aber etwas zwar um eines Zweckes willen beobachtet wird, iedoch an sich keine Kraft besitzet, wodurch es zur Beförderung desselben etwas beytragen könnte, und nur darum nöthig ist, weil unter der Bedingung desselben diejenigen Ursachen wirken werden, welche das gewollte durch ihre Kraft hervorbringen, es sey nun, daß sie von der Natur so eingerichtet sind, daß sie nicht anders können, oder daß sie nicht anders wirken wollen: So wird dasselbe ein *medium ordinis* genennet*. Da also etwas ein Zweck heisset, wiefern es gewollt wird; und hingegen ein Mittel, wiefern es zur Beförderung des Zweckes gewollt und gebrauchet wird:

Eine Bedingung oder medium ordinis.

Was mittlere Endzwecke und blosse Mittel sind.

* Vergl. in der Vernunftlehre § 353, 355-358.

se aus einem innerlichen Grunde auf mannichfaltige Art thätig seyn kan. Indem ich sage, zum Leben gehöre eine Thätigkeit auf mannichfaltige Art: So soll dieses so viel sagen, daß die Thätigkeiten, um welcher willen man einer Substanz ein Leben zuschreibet, mehr als bloß der räumlichen Direction § 53 und dem Grade nach von einander unterschieden seyn müssen. Die Geister leben dahero. Ja die Geister allein sind es, denen das Leben zukommen kan. Die Thätigkeiten der Materie können vermöge des Begriffs, welchen wir von denselben gegeben haben § 362, nicht weiter als dem Grade und der räumlichen Direction nach unterschieden seyn. Eben so verhält es sich auch mit allem, was aus Materie bestehet, nemlich mit denen Körpern und Maschinen. Es lehret uns auch die Erfahrung nichts anders an demjenigen, woraus die Körper, die wir in der Welt vor uns haben, bestehen. Hingegen die Ideen der Geister sind nicht bloß dem Grade, sondern ihrem Innhalte nach unterschieden, und da sie in keiner Bewegung bestehen können § 429, 430: So läßt sich auch keine räumliche Direction von ihnen abstrahiren. Das Wollen aber ist von den Gedanken ebenfalls wesentlich unterschieden. Der gegebene Begriff vom Leben stimmet mit dem Sprachgebrauche so gut überein, als es bey einem Worte möglich ist, welches bald eigentlich, bald tropisch gebraucht wird, und da auch bey

kömmt das Leben zu.

Rechtfertigung des gegebenen Begriffes vom Leben.

gemeinen Begriff übrig, oder sie müssen von dem Sprachgebrauche gar sehr abweichen, und z. E. auch sagen, daß ein fliegender Pfeil, ein geworfener Stein, eine kollernde Kugel u. s. f. lebe. Diese Abweichung vom Gebrauche aber geschiehet hier ohne alle Noth. Denn durch unsern angegebenen Begriff lassen sich alle die Opposita ausschliessen, denen wir im Sprachgebrauche kein Leben zuschreiben. Und hingegen läßt sich daraus von allen denenjenigen Exempeln Rechenschaft geben, wo das Wort Leben gebraucht wird, oder wo der Gebrauch desselben wenigstens unstreitig ist. Denen Geistern wird das Leben durchgängig ohne Streit zugeschrieben. Wenn wir ein Thier lebendig nennen: So sagen wir das Leben von dem ganzen Supposito § 24. Aber nur die Seele halten wir vor das Subjectum quo § 21 des Lebens, und sagen, daß der Körper von der Seele belebet werde; dahingegen, sobald die Verknüpfung mit der Seele, wodurch er belebet wird, aufhöret, das Thier todt ist, und dem Körper auf keinerley Weise ein Leben mehr beygeleget wird.

Wiefern man den Thieren ein Leben zuschreibet.

So lange aber der Körper von der Seele belebet wird: So wird ihm auch selbst das Leben durch einen Tropum κατὰ συμπάθειαν, d. i. participative, und durch eine Theilnehmung zugeschrieben. Man bemerket diejenigen Actionen im Körper, welche das Kennzeichen sind, daß die Seele noch mit ihm verbunden sey und ihn belebe, und welche, so

Was man unter dem Leben des Leibes derselben verstehet.

nen Begriff füglich zusammennehmen lassen: So wird mir erlaubt seyn, einen neuen Ausdruck zu erwehlen, und den Stand der Wirksamkeit einer lebendigen Kraft unterdessen nicht das Leben, sondern die Lebendigkeit zu nennen.

§ 459.

Zu dem Leben eines endlichen Geistes gehöret mehr als eine Grundkraft.

Nun haben wir zuvörderst zu bemerken, was in einer lebendigen Substanz zu unterscheiden vorkommt. Die Thätigkeiten einer einzigen endlichen Grundkraft können nicht weiter als der Direction und dem Grade nach unterschieden seyn § 73. Folglich ist eine einzige Grundkraft zum Leben nicht genug, sondern es müssen mehrere vorhanden seyn, wenn die lebende Substanz endlich ist. Sie müssen aber auch in einer Verknüpfung stehen, damit sie zusammen ein einziges Wesen § 93 ausmachen. Diese Verknüpfung kan in nichts anders bestehen, als daß immer die eine Kraft, oder die eine Action derselben, ein *Correlatum*, oder eine Bedingung, oder ein Object, von der Action einer andern ist. Dadurch geschiehet es hernach, daß zu demjenigen, was durch die eine Kraft einzeln betrachtet möglich ist, vermittelst der andern immer neue Modificationen hinzukommen, wodurch sowohl eine Mannichfaltigkeit der Thätigkeit, als auch ein gemeinschaftlicher Einfluß und Wirkung aller zusammen zu denen Hauptzwecken des ganzen Wesens eines Geistes,

Wie die Grundkräfte verknüpfet seyn müssen.

geben: 1) Auf die Wirkungen derselben, welche man *a posteriori* wahrnimmt. Daraus muß man 2) zu der Untersuchung ihrer Kräfte fortgehen, und zusehen, ob man die wahren Grundkräfte § 70 entdecken kan; oder wenn dieses nicht angehet, unterdessen die abstrahirten Generalkräfte § 63 so nützlich als möglich einrichten. Endlich muß man 3) auf die Gesetze der physicalischen Folgen der Actionen Achtung geben, welche, wie schon erinnert worden, entweder empirische oder metaphysische sind. Man verwirre auch die Gesetze der physicalischen Folgen der Actionen nicht mit denen moralischen Gesetzen, bey denen es nicht die Frage ist, was bey gewissen Umständen geschehe oder möglich sey, sondern was geschehen solle oder dürfe.

Man hat auf drey Stücke Achtung zu geben, auf die Wirkungen, Kräfte und Gesetze der Actionen.

Unterschied der Gesetze der Actionen von den moralischen Gesetzen.

§ 460.

Das Leben kan entweder actu primo, oder actu secundo vorhanden seyn § 64. Es ist actu primo vorhanden, wenn die zum Leben erforderten Kräfte in dem Subjecte da sind, aber jetzo noch nicht agiren. Wenn sie aber auch wirklich agiren: So ist das Leben actu secundo da. Es bestehet also das Leben in actu secundo in der Lebendigkeit der geistigen Kräfte, § 458. Da aber dieselbe viel Stuffen leidet, und nicht eben nöthig ist, daß beständig alle geistige Kräfte oder auf einerley Art lebendig sind: So entstehet die Frage, wie viel Lebendigkeit der Kräfte zum wenigsten

Das Leben kan in einem Subjecte actu primo oder secundo vorhanden seyn.

Wie viel Lebendigkeit der Kräfte

bunden seyn kan, oder auch wohl verbunden seyn muß § 459, davon denn der Grad und die Art des Lebens eines Geistes abhanget: So wollen wir nunmehro in etlichen Hauptsätzen bestimmen, was darinnen nothwendig sey, und was vor Unterschiede möglich sind.

(Margin: Fes ihrer Lebendigkeit nach an einander verbunden sind.)

§ 462.

(Margin: Die Lebendigkeit des Willens hanget von der Lebendigkeit des Verstandes ab.)

1 Die Lebendigkeit des Willens hanget von der Lebendigkeit des Verstandes ab. Sie ist nemlich nicht eher möglich, als bis gewisse Ideen des Verstandes vorhanden sind. Denn der Wille ist die Kraft eines Geistes, nach seinen Ideen zu wirken § 445. Insonderheit ist nicht eher eine freye Thätigkeit möglich, als wenn der Verstand mit Abstraction und Bewußtseyn gedenket, und also ein Geist den Gebrauch der Vernunft hat. Denn vermöge der Freyheit soll zwischen etlichen möglichen Handlungen dergestalt gewehlet werden, daß bey eben den Umständen auch das Gegentheil geschehen könnte § 450. Und die Absicht Gottes, warum er diese Kraft einem Geschöpfe giebt, ist diese, daß gewisse Thaten nach den Regeln der Vollkommenheit ohne allen Zwang und Nothwendigkeit sollen geschehen können, § 281, 284. Dieses wäre aber nicht möglich, wenn ohne determinirenden Grund auch ein solches Subject agiren könnte, welches nicht zu erkennen fähig ist, was in den moralischen Handlungen der Vollkommenheit gemäß oder zuwider ist.

(Margin: Zu freyen Thätigkeiten wird Abstraction und Bewußtseyn erfordert.)

innerliche Thätigkeit eine Bewegung der Substanz des Geistes verursachet werden muß, und entweder beydes zugleich geschehen muß, oder keines von beyden geschehen kan. Die Möglichkeit solcher Gesetze kan man noch ferner daraus einsehen, weil dadurch die Erkenntniß der Geister in eine Real- und Causalverknüpfung mit der materialen Welt § 370 kommt, welche ausserdem dieselbe weder fördern noch hindern könnte, indem die Materie nichts als Bewegungsfähigkeit hat, eine Idee aber etwas anderes als Bewegung ist. Gott kan aber wichtige Zwecke gehabt haben, warum er dergleichen Verbindung zwischen der Materie und einigen Geistern gewollt hat, z. E. die Geister werden dadurch genöthiget, zu ihren Endzwecken gewisse Thaten und gewisse Vorsichtigkeit in Absicht auf die materiale Welt als Mittel zu erwehlen. Durch diese Handlungen können sie Tugend ausüben. Und es ist also die bemeldete Einrichtung eine von den möglichen Arten, wie das Materiale tugendhafter Handlungen § 30 bestimmet werden kan.

Hierdurch kömmt die Erkenntniß der Geister in eine reale Verknüpfung mit der materialen Welt.

§ 464.

Dieser Hauptsatz ist ein Schlüssel zu vielen wichtigen Wahrheiten. Man begreiffet daraus 1) die Möglichkeit der äusserlichen Empfindung. Denn die Ideen können nicht von aussen in einen Geist kommen. Denn sie sind weder Substanzen, noch Be-

Hieraus läßt sich die Möglichkeit der äusserlichen Empfindung verstehen.

ist, bey erfüllter Bedingung allererst anzufangen, kan man nicht sagen. Es läßt sich auch nicht einmal etwas Wahrscheinliches davon ausmachen. Denn ob uns gleich das eine leichter als das andere vorkommt: So ist doch nichts daran gelegen, weil wir einmal vor allemal wissen, daß wir von dem, was eine Idee ist, keine anschauende Erkenntniß haben. Man kan daraus 2) ferner erklären, warum das Bewußtseyn und Nachsinnen durch den Körper gehindert werden kan. Denn wenn Gott die Einrichtung so gemacht hat, daß das Subject der Seele, so oft sie mit Bewußtseyn denket, in einer gewissen Bewegung seyn muß, welche aber durch den allzu starken Widerstand des Körpers gehindert werden kan: So wird auch dadurch das Bewußtseyn gehindert. Je geringer aber der Widerstand des Körpers ist, desto leichter werden der Seele ihre Beschäftigungen; daher kan auch der Körper, iedoch nur als eine causa removens, das Bewußtseyn und Nachsinnen der Seele befördern. Man darf sich daher nicht wundern, daß in der Kindheit, im Schlafe, in der Trunkenheit, bey gewissen Krankheiten, im Alter u. s. f. entweder das Bewußtseyn ganz verhindert, oder doch geschwächet, und nur zum Theil übrig gelassen wird, woraus z. E. im Schlafe bey den Menschen die Träume entstehen. Der Widerstand, welchen der Körper in diesen Fällen der Seele thut,

Man verstehet ferner daraus, warum das Bewußtseyn und Nachsinnen durch den Körper gehindert werden kan;

rüh-

nünftigen Seelen nach ihrer Trennung vom Leibe. Und man hat diese Möglichkeit nicht aus der Acht zu lassen, wenn man die Unsterblichkeit der vernünftigen Geister bündig beweisen will.

§ 465.

III Jedoch kan auch die Lebendigkeit des Verstandes von der Bewegung der Substanz des Geistes independent seyn, so daß sie weder eine Bewegung brauchet, wodurch sie erwecket wird, noch eine Bewegung zugleich hervorbringen muß, wenn sie selbst fortdauern soll. Wieferne aber die Lebendigkeit eines Verstandes von der Bewegung independent ist: So muß er auch stets lebendig bleiben. IV Hiernächst kan aber die Kraft zu empfinden auch mit einer Lebendigkeit des Verstandes, die in andern Stücken von aller Bewegung independent ist, verbunden werden. V Wenn ein Geist gesellig seyn soll: So muß er andern, und es müssen andere Geister ihm ihre Gedanken und ihren Gemüthszustand durch Empfindung mittheilen können. Weil nun nicht die Gedanken selbst aus einem Subject in das andere kommen können, und die endlichen Dinge nicht anders, als durch Bewegung in einander wirken § 362: So muß die Mittheilung der Gedanken durch gewisse Bewegungen geschehen, welche zu Zeichen der Gedanken dienen, indem nemlich ei-

Die Lebendigkeit des Verstandes kan auch von der Bewegung independent seyn.

Alsdenn ist er stets lebendig.

Die Kraft zu empfinden kan auch einem stets lebendigen Verstande zukommen.

Wenn ein Geist gesellig seyn soll: So müssen ihm andere ihre Gedanken mittheilen können.

nem

durch eine andere Verknüpfung, darinnen die Geister stehen, geschiehet, daran ist nichts gele-

reicher nennet; so ist doch dieser Reichthum nicht mit dem eigentlichen Reichthum einer Sprache zu verwirren, der in der grössern Menge der Bezeichnungen nützlicher und wichtiger Dinge bestehet. Die erweislich älteste Sprache, nemlich die Ebräische, ist nicht arm, sondern es ist nur ein gar zu kleiner Theil davon übrig. Man kan aber aus Proben in denen Stücken, worinnen sie übrig ist, schliessen, daß, wenn sie vor andere Dinge, wovon in denen wenigen biblischen Büchern nicht geredet wird, eben so viele Wörter gehabt hat, als z. E. vor Gott, die Seele, die guten und bösen Gemüthseigenschaften, die mehresten benannten Thiere, als das Zuchtvieh, die Löwen, Schlangen u. s. w. wie man denn nicht anders vermuthen kan, dieselbe gar nicht arm, sondern reich gewesen ist. Aber die Bezeichnungsarten sind in selbiger einfacher, doch wirklich natürlicher. Daher sie in der Auslegung Attention, und eine gewisse Geschicklichkeit und zugleich Billigkeit, mehr als die neuern wortreichen, und mit ihrer Menge von Wörtern oft ins Ueberflüßige und Wilde fallenden, Sprachen erfordert. Unter diesen Bedingungen aber wird ein sattsam und subtil Aufmerksamer ihre Arten sich auszudrücken, so gewohnt, daß sie ihm nicht unverständlich ist, sondern die ausgedrückten Bestimmungen bestimmt gedacht, und bey denen unbestimmten Ausdrücken die gehörigen undeterminirten Ideen richtig und zweckmäßig gedacht werden können. Bey dergleichen Sprachen, wo die Bezeichnungsart der natürlichen Simplicität mehr folgt, als durch Kunst vielfältig ist, ist

eine Thätigkeit, und eine desto grössere Thätigkeit, der andern entstehet. Der Beweis ist wie bey dem andern Hauptsatze § 463. Wir wollen hieraus etliche engere Sätze herleiten: 1) Die Wirksamkeit der Triebe muß nothwendig der Lebhaftigkeit proportional seyn, mit welcher die Objecte und Bewegungsgründe derselben im Verstande gedacht werden. Denn da der Wille eine Kraft ist, welche allezeit die Idee schon voraussetzet: So ist nichts anders vorhanden, wornach sich die Lebhaftigkeit der Triebe richten könnte, als gewisse Vorstellungen. Es verstehet sich, daß in die Erweckung der Triebe auch alle andere Ideen mittelbar einen Einfluß haben können, welche zur Erweckung derer jenigen Ideen dienen, wornach der Trieb wirket, oder wodurch er mittelbar erreget wird. Z. E. die Empfindung von einem gewissen Zustande des Körpers macht bey gewissen Thieren eine Idee wirksam, wie sie ietzo vermittelst ihres Körpers auf gewisse Weise agiren können. Wenn nun das Thier einen Trieb solches zu thun hat: So wird derselbe nunmehr lebendig, und wir sagen, daß es die Natur also agiren lehret. 2) Aus dem Verlangen des Zweckes entstehet das Bestreben nach Mitteln, wenn es auch gleich nicht mit Reflexion geschiehet. Denn wenn Mittel nöthig sind, und doch gleichwohl der Geist keine

dern verknüpft seyn.

Die Wirksamkeit der Triebe ist der Lebhaftigkeit der Bewegungsgründe proportional.

Aus dem Verlangen des Zweckes, entstehet das Bestreben nach Mitteln.

dern. Nach dieser Regel wirket die ganze Einbildungskraft unserer Seele, sowohl die Erinnerungskraft des Gedächtnisses, als das Ingenium. 5) Die Lebendigkeit einer geistigen Kraft, die mit nichts, was den Körper angehet, zu thun hat, kan dennoch mit einer andern, welche in einer Bemühung gegen den Körper zu wirken bestehet, dergestalt verknüpft seyn, daß, sobald sie da ist, auch jene wirksam ist. Wo dieses statt findet, da erfolgen gewisse Wirkungen der Seele gegen den Körper, als unausbleibliche Nebenumstände ihrer innerlichen Beschäftigung, und welche nicht verhindert werden können, ungeachtet sie sich oft wünschet, im Stande zu seyn sie zu verhindern. Solche Wirkungen können hernach als äusserliche Zeichen und Verräther der innerlichen Beschäftigungen des Geistes angesehen werden, z. E. von dieser Art sind die Wirkungen der Affecten in unserem Körper.

Die Lebendigkeit einer geistigen Kraft kan die Bedingung seyn von gewissen Bemühungen gegen den Körper zu wirken, die alsdenn zugleich geschehen.

§ 467.

VII Wenn zwey Kräfte in einem Geiste also an einander verknüpft sind, daß die Lebendigkeit der einen die Bedingung von der Lebendigkeit der andern ist: So ist entweder ihre Lebendigkeit auch von gleicher Dauer, so daß, wenn eine aufhöret, die andere auch aufhöret; oder die Lebendigkeit der einen ist nur die Bedingung von dem Ursprunge der

Wenn die Lebendigkeit der einen Kraft die Bedingung von der Lebendigkeit der andern ist, so kan sie entweder nur die Bedingung

solchen, in welchem Kräfte lebendig seyn können, wenn auch gleich ietzo keine äusserliche Empfindung geschiehet, d. i. welcher auch, nachdem die äusserliche Empfindung aufgehöret hat, thätig bleibet, oder welcher doch auch zu der Zeit, wenn er im Stande äusserlicher Empfindungen verbleibet, mehrere innerliche Thätigkeit hat und fortsetzet, als welche in Empfindungsideen und in einer davon unmittelbar abhangenden Thätigkeit gewisser dadurch erweckten Triebe bestehet.

§ 468.

Die Thätigkeiten eines Geistes, welche nicht in unmittelbarer Anwendung der Freyheit bestehen, können sich vor sich selbst lange Zeit fortsetzen.

In einem Geiste von selbstthätiger Fähigkeit ist es möglich, daß sich eine angefangene Thätigkeit vor sich selbst sehr lange Zeit fortsetzet: Sie mag nun entweder immer einerley Grad der Lebhaftigkeit behalten; oder der Grad Lebhaftigkeit mag stufenweise bis auf einen geringern Grad, der hernach bleibet, bis eine neue Erweckung hinzukömmt, herunterfallen, oder er mag auch beständig immer mehr und mehr nach und nach abnehmen, so daß die ganze Action endlich wiederum verlöschen kan. Man muß nur unter die Actionen von dieser Art nicht diejenigen rechnen, welche in einer unmittelbaren Anwendung der Kraft der Freyheit bestehen, und wiefern sie darinnen bestehen. Denn da die Kraft der Freyheit nicht in einer fortdauernden Bemühung, sondern nur in einer vollkommenen

in der Natur zu grösseren Geschwindigkeit aufgelegt ist, als sie gegenwärtig haben; oder wenn gar ihre Geschwindigkeit ohne Aufhören immer zunehmen kan, und deswegen ihre Thätigkeit immer geschwinder werden kan, iemehr die Grösse und Vollkommenheit dererjenigen Bedingungen zunimmt, durch welche sie erwecket und lebendig werden: So wird iedesmal auch ihre Thätigkeit wirklich um so viel geschwinder werden müssen, ie mehrmalen sich die Ursachen ihrer Erweckung hinter einander verbinden und vereinigen. Wir erblicken schon etwas ähnliches an der Materie, so viele Arten derselben nur bekannt sind, indem etliche bewegende Kräfte, die sich in eins vereinigen, der Bewegung wenigstens allezeit ein grösseres robur, 171 geben, hiernächst aber auch über dieses eine grössere Geschwindigkeit veranlassen, wenn deren mehrere hinter einander, bey einem Körper, welcher in Flug kommt, zusammenkommen, wiefern nur nicht die beschleunigte Bewegung durch widrige Ursachen von neuen verzögert wird. Abstrahiret man aber von denen sich fortsetzenden geistigen Thätigkeiten nicht eben eine Tendenz, sondern ein blosses Vermögen § 7. derselben, indem man sie nemlich gegen etwas hält, welches zu thun sie zwar nicht in Bemühung sind, welches aber doch durch sie möglich ist: So folget, daß durch die zunehmende

Bey denen blossen Vermögen kan auf eben die Art die Leichtigkeit eines Effectes zunehmen.

bitus auctae tendentiae, welche in einer vermehrten und sich fortsetzenden Thätigkeit bestehen: oder sie sind erhöhete Möglichkeiten, habitus firmae facilitatis, welche darinnen bestehen, daß einem etwas zu verrichten durch öftere Uebung leichter geworden ist, indem er die zur Bewirkung des Effectes nöthigen Umstände in hohem Grade in seine Gewalt bekommen hat, z. E. der Geiz ist ein habitus von der ersten Art, hingegen die Fertigkeit Verse zu machen, oder auf einem Instrumente zu spielen, ist ein habitus von der andern Art.

Möglichkeiten sind.

Sie sind entweder angebohrne, oder solche, welche man sich selbst erworben hat.

Wir wissen a posteriori von der Erzeugung und Bildung der Menschen, daß in ihre Seele gar viele Actionen geschehen, ehe sie noch ans Licht der Welt gebohren werden, dadurch denn auch gewisse Kräfte derselben mit gewissen Graden und Directionen lebendig werden. Es können also schon daraus habitus werden. Wenn man dieses darzu nimmt: So kan man die *habitus* in angebohrne, und in solche eintheilen, welche man sich selbst erworben hat.

Die Körper sind keiner habituum fähig.

Ich habe die habitus mit gutem Bedachte nur denen Geistern zugeschrieben. Es lassen sich zwar auch die Fähigkeiten der Körper vermehren. Insonderheit können die natürlichen Maschinen in der gegenwärtigen Welt, weil sie die Natur aus lauter elastischen Theilen bildet, auf eine bewundernswürdige Art mannichfaltig verändert werden. Nemlich die

weiter, als, so lange die äusserliche Empfindung währet, lebendig sind; 2) solche, bey denen die äusserliche Empfindung nur der erste Grund ist, welcher ihre Kräfte lebendig machet, welches Leben sie hernach durch innerliche Thätigkeit, auch wenn die Empfindung aufgehöret hat, weiter fortsetzen und vermehren; 3) solche, in denen gewisse Kräfte stets lebendig sind, welche aber dennoch auch die Empfindung dabey haben. Hierzu kommen 4) solche Geister, welche gar nicht zur Geselligkeit, sondern nur zu gewissen actionibus transeuntibus in einer Welt da seyn müßten, welche gar nichts empfinden könnten, deren Kräfte aber stets lebendig wären. Wenn daher z. E. sich Jemand Grund zu haben einbildete, den Weltkörpern Seelen zuzuschreiben, weil er anderer Gestalt ihre Bewegungen nicht vor möglich hielte: So wäre es doch ein greulicher Sprung im Schliessen, wenn er dieselben mit denen Heyden vor Göttern oder vor die vollkommenste Art erschaffener Geister halten wollte, und dieses vielleicht wegen der Grösse und Nutzbarkeit des Körpers, den sie bewegten. Denn wegen der Beständigkeit und Regelmäßigkeit ihres Lauffes, wobey sich gar keine Spuhr einer Empfindung oder eines veränderlichen Willens äussert, würde er sie viel eher vor Geister von dieser letzten und unedelsten Classe halten müssen.

§ 471.

lich unterschieden sind, wird nur erfordert, daß in iedwedem etwas ist, was in dem andern nicht ist, und daß der Unterschied, der sich zwischen ihnen findet, das Grundwesen, welches man an ihnen betrachtet, afficiret. Wenn man dieses in Obacht nimmt, so wird man leicht einsehen, daß Geist und Materie wesentlich unterschieden sind. Der Materie ist die leidende Bewegungsfähigkeit wesentlich, die thätige aber zufällig § 362. Dem Geiste sind beyde zufällig, weil auch die unendliche Substanz, nemlich Gott, ein Geist ist § 266. Die leidende Bewegungsfähigkeit kommt ihm nur zu, wenn er endlich ist § 364, 431. Die thätige Bewegungsfähigkeit aber kömmt, wiefern sie nur ein Vermögen seyn soll, etwas anderes zu bewegen, Gott vermöge seiner Unendlichkeit zu § 313. Wiefern sie aber ein Vermögen eines Geistes seyn soll, sich selbst und hierdurch auch andere Dinge zu bewegen: So muß sie einem endlichen Geiste nur beygeleget werden, wenn er ein thätig wirkender Theil einer Welt seyn und Bewegungen darinnen soll verursachen können § 470. Ferner ist auch dieser Unterschied wohl zu merken, daß die thätige Bewegungsfähigkeit von beyderley Art in dem Geiste eine Art von Wollen, in der Materie aber etwas anderes ist § 455. Der Geist hat ferner die Kraft zu denken und zu wollen, denen die Materie schlechterdings nicht

hero C, D und E in einem Subjecte, darinnen in irgend einem Zeitpuncte nur A oder A † B war, natürlicher Weise nicht entstehen können: So sind Geist und Materie nicht nur opposita, sondern disparata, das ist, das Wesen des Geistes und der Materie sind nicht nur niemals in einem Subjecte beysammen, sondern sie können auch niemals in der Welt hinter einander in ein Subject kommen § 145.

§ 472.

Ob Gott der Materie die Kraft zu denken geben kan.

Was hierbey zu unterscheiden ist.

Eine andere Frage aber ist, ob Gott durch seine Allmacht der Materie die Kraft zu denken geben könne. Wenn diese Frage so viel heissen soll, ob Gott durch Zusammensetzung materialer Theile und durch die Bewegung derselben machen könne, daß dadurch in dem zusammengesetzten Dinge nunmehro Denken und Wollen entstehet: So hiesse dieses nichts anders, als vorgeben, daß Denken und Wollen eine Bewegung, oder ein Effect der Bewegung sey, welches alles ungereimt und widersprechend ist 429, 430. Und gleichwohl scheinet es, daß die Vertheidiger des Satzes, daß Gott der Materie die Kraft zu denken geben könne, den statum controversiae ordentlicher Weise also annehmen. Ist aber die Frage davon, ob Gott einer einfachen Substanz, die iezo nichts mehr als Bewegungsfähigkeit hat, und also Materie ist, noch mehrere Grundkräfte geben,

und

denen Dienste sie in der vorigen nur als materiale Theile gedienet haben. Ich behaupte hiermit nicht, daß es geschehe, sondern ich sage nur, daß es nichts schlechterdings an sich unmögliches sey.

§ 473.

Ein jedweder Geist ist eine einfache Substanz. Denn gesetzt, er wäre zusammengesetzt: So müßte entweder das Denken und Wollen etwas seyn, das durch die Zusammensetzung möglich würde, oder die Grundkräfte darzu müßten in einem jedweden Theile des zusammengesetzten Ganzen besonders liegen. Wäre das erste: So müßte das Denken und Wollen eine Bewegung oder ein Effect davon seyn, welches widersprechend ist § 429, 430. Wäre das andere: So wäre das Ganze, welches man sich vorstellte, nicht ein einziger Geist, sondern eine ganze Anzahl von Geistern, indem einem jedweden das Wesen des Geistes, vor sich allein betrachtet, und ohne die andern darzu zu nehmen, zukäme. Folglich muß ein Geist eine einfache Substanz seyn. Ein jedweder Geist ist eine einfache Substanz.

§ 474.

Ein jedweder Geist ist unverweslich. Unter der Verwesung verstehen wir denjenigen Untergang eines Dinges, welcher Ein jedweder Geist ist unverweslich.

kan ihm den Körper nicht vergeblich gegeben haben § 289. Er hat ihm also denselben entweder gegeben, die Thätigkeit des Geistes nur auf eine Zeitlang einzuschränken, dahingegen sie ohne den Körper grösser seyn würde. Oder der Körper ist ihm darzu verliehen, daß dadurch die Lebendigkeit, Vermehrung und ein vortheilhafter Gebrauch derselben zu gewissen Endzwecken möglich seyn soll. Nun ist aber das erstere unmöglich. Denn wenn die Thätigkeit eines Geistes in eben der Welt und in eben der Verknüpfung der Dinge, in welcher ihm ein Körper zugeordnet wird, durch den Körper nur eingeschränkt würde: So müßte ihm sein Körper vermittelst der Materie, welche zunächst um ihn ist, mehr widerstehen, als ihm die andern Materien widerstehen würden, welche der Grund davon sind, daß die Structur seines Körpers erhalten wird § 369, und die Seele mit derjenigen Materie zunächst umgeben bleibet, welche bey der Belebung des Körpers zunächst um sie ist. Denn mit denenselben Materien wird er zunächst hernach in Verknüpfung kommen, wenn der Körper untergehet. Dieses läßt sich aber nicht denken. Denn der Widerstand der nächsten Materien, welche um die Seele sind, kan zwar geringer seyn, als der Widerstand der äusserlichen Materie. Denn dieses kan durch die Figur und Lage der Theile des

die Trennung vom Körper verloren. Folglich wird der Zustand einer Seele, welcher Gott bey ihrer Schöpfung einen Körper zugeordnet hat, durch die Trennung von demselben nothwendig unvollkommener, unter der Bedingung, wenn sie in dem vorigen Systemate verknüpfter Geschöpfe gelassen, und nicht von Gott mittelbar oder unmittelbar in ein anderes versetzet, oder mit neuen Kräften versehen wird. Nun heisset die Trennung der Seele vom Leibe der Tod des Thieres. Folglich ist der Tod des Thieres unter den vorerwehnten Bedingungen vor die Seele desselbigen ein Uebel. Ueberhaupt heisset der Tod das völlige Aufhören des Lebens. Daher ist es möglich, daß die Seele eines Thieres bey dem Tode desselben sterben kan, ob es gleich nicht möglich ist, daß sie verwesen, oder anders, als durch unmittelbare Allmacht Gottes, vernichtet werden kan § 464. Auf diese Weise ist es wahrscheinlich, daß in der gegenwärtigen Welt die Seelen der Bestien mit ihrer Trennung vom Leibe sterben.

Folglich ist der Tod unter denselben Bedingungen ein Uebel.

Ja eine thierische Seele kan durch den Tod des Leibes mitsterben, d. i. in völlige Unthätigkeit verfallen.

nothwendig, als dasjenige, was durch das absolute Wesen ihrer Grundkräfte als eine physicalische Folge determiniret wird. Es ist nur eine Schwäche des Nachsinnens, wenn es einigen vorkommt, als wenn eine relativische Eigenschaft weniger Gewißheit als eine absolute haben müßte; oder als wenn eine Eigenschaft, die einen äusserlichen Grund hat, allezeit von geringerer Nothwendigkeit wäre, als dasjenige, was man aus einem innerlichen Grunde erweisen kan.

Grund in den moralischen Eigenschaften Gottes haben, sind eben so nothwendig, als diejenigen, welche aus ihren absoluten Wesen an sich verstanden werden.

§ 477.

Gott will vermöge seines wesentlichen Verlangens der Vollkommenheit, daß auch der Zustand der Welt und alle Handlungen darinnen nach den Regeln der wesentlichen Vollkommenheit der Dinge eingerichtet seyn sollen § 282. Wieferne nun in die Reyhe der Begebenheiten in der Welt keine freyen Thätigkeiten der Geschöpfe darzwischen kommen: So geschiehet auch alles den Regeln der wesentlichen Vollkommenheit gemäß, und die Welt ist metaphysice gut § 301, 355; der göttliche Wille aber, wodurch diese Uebereinstimmung mit der Vollkommenheit gewollt wird, ist ein determinirender Wille, daher der Erfolg nicht aussen bleiben kan. Die freyen Geschöpfe aber können ihre Thaten sowohl den Regeln der wesentlichen Vollkommenheit gemäß als zuwider einrichten. Gleichwohl

Gott will nothwendig die Tugend seiner vernünftigen Geschöpfe.

ihre Grundbegierden § 447 erfüllet werden, und daß auch die Erfüllung derselben vollkommene Sicherheit hat, wie in der Moral erwiesen wird. Ohne die Erkenntniß Gottes aber fehlte die Erkenntniß des edelsten Objectes. Und ohne die Erkenntniß der Eigenschaften und Absichten der ersten Ursache läßt sich auch von den Causalwahrheiten in der Welt nichts gründliches verstehen. Eben so fehlet auch der Liebe § 292 ohne Gott ihr edelstes Object. Es ist auch keine Sicherheit von irgend einem Besitze des Guten möglich, wenn man nicht versichert ist, daß uns Gott dasselbe geben und erhalten wolle.

§ 479.

Gott will die Glückseligkeit seiner moralisch wirkenden Geschöpfe unter der Bedingung der Tugend. Ausserdem will er ihre Bestrafung.

Wenn man die Heiligkeit und Güte Gottes zusammen betrachtet: So fliesset daraus die belohnende und bestrafende Gerechtigkeit § 297, 298, deren Erklärung wir hier nicht wiederholen wollen. Folglich wird der Endzweck Gottes, die moralisch wirkenden Geschöpfe glückselig zu machen, durch den moralischen Willen der Tugend eingeschränkt, oder vielmehr gehörig erkläret § 296. Demnach giebt es in Ansehung aller frey wirkenden Geschöpfe einen moralischen Willen Gottes, vermöge welches er die Tugend und darauf die Glückseligkeit, oder bey Uebertretung der ersten die Bestrafung derselbigen will. Jedoch da Gott nur das

nothwendig wollen, daß sie derselben gemäß handeln sollen, welches geschieht, wenn sie den Willen Gottes, als den Willen eines Oberherrn, von dem sie dependiren, vollbringen, welches Gehorsam genennet wird § 284. Folglich verlanget Gott nothwendig von seiten vernünftigen Geschöpfen einen beständigen Gehorsam. Dieser ist zur Tugend überall nöthig, das determinirte Wesen der tugendhaften Handlung, welche den Regeln der Vollkommenheit zu Folge unternommen wird, mag bestehen, worinnen es will. Der Gehorsam gegen Gott ist dannenhero die Form der Tugend § 30. Die determinirte Erklärung aber von dem Materiali der Tugend machet etliche Wissenschaften der practischen Philosophie aus. Unterdessen wird die Tugend schon dadurch etwas vollständiger definiret, wenn wir nunmehro sagen, sie bestehe in demjenigen Zustande eines vernünftigen Geschöpfes, da es, aus Gehorsam gegen Gott und Erkenntniß seiner Schuldigkeit, alles sein Thun und Lassen nach den Regeln der wesentlichen Vollkommenheit der Dinge, als nach einem moralischen Willen Gottes, einrichtet, und da überhaupt in dem moralischen Zustande desselben nichts enthalten ist, was mit der wesentlichen Vollkommenheit der Dinge streitet.

Der Gehorsam ist die Form der Tugend.

Fernere Erklärung der Tugend.

§ 482.

und a posteriori erweisen lässet, daß er der einzige ist, welchen Gott bey der Schöpfung der Welt sich als den Hauptzweck vorgesetzet hat, und hat vorsetzen können, dafern die Schöpfung seiner Heiligkeit und Weisheit hat gemäß seyn sollen § 281. In denen unvernünftigen Geistern hingegen ist zwar ein beständiges Bestreben nach neuen Ideen und Handlungen, welches das Wesen einer lebendigen Kraft überhaupt mit sich bringet, wie denn auch in gewissen thätigen Materien beständig wirksame Bestrebungen sind. Allein dadurch sind sie noch nicht fähig, nach einem ewigen Zwecke, als nach einem ewigen, zu streben, oder von Gott zu dem Hauptzwecke der Welt bestimmet zu werden. Nun giebt Gott keine Fähigkeit vergeblich, sondern um eines Zweckes Willen, welcher durch das Wesen derselben möglich ist. Es wäre auch sehr seltsam, sich einfallen zu lassen, ob Gott vielleicht nur einigen vernünftigen Geistern die Fähigkeit zu einem ewigen Zwecke eben darum gegeben habe, weil sie von ihm wirklich zur Ewigkeit bestimmet wären, dahingegen vielleicht andere nur eine Zeitlang Mittel vor jene seyn sollten, jedoch bey solchen Arten von Geschäften, zu deren Verrichtung sie eben dergleichen moralische Natur hätten haben müssen, wie jene hätten. Denn erstlich lässet sich kein solcher Fall gedenken, da ein Geschöpf, welches eine Zeitlang ein blosses Mittel in der Welt seyn

sollte,

der Geschöpfe zu urtheilen, wenn wir nicht unter denenjenigen Individuis, welche einerley Wesen haben, auch dem einen sowohl, als dem andern, die Bestimmung zu dem Zwecke zuschreiben wollten, darzu sie dieses Wesen eben geschickt machet. Folglich kan man aus der Fähigkeit zu einem Bestreben nach einem ewigen Zwecke, dergleichen denen vernünftigen Geistern zukömmt, und auch ihnen allein zukommen kan, ganz sicher schliessen, daß Gott diejenigen Substanzen auch ewig erhalten wolle, welche dieselbe haben. Ihre Erhaltung aber wäre vergeblich und wider den Zweck, wenn sie nicht lebeten. Folglich will er sie ohne Aufhören beym Leben erhalten, und sie sind also unsterblich, nur mit dem Unterschiede, daß Gott vermöge seiner Natur unsterblich ist, die erschaffenen vernünftigen Geister aber es allererst durch den Willen Gottes werden. Dieser Beweis leidet auch nicht einmal bey denenjenigen Geistern eine Ausnahme, welche um böser Thaten willen gestrafet werden. Denn die Gerechtigkeit Gottes erfordert ihre Bestrafung § 298. Und seine Weisheit machet sie zu einem Mittel eines ewigen Endzweckes § 300. Man könnte aber nicht sagen, daß sie bestrafet würden, wenn sie sich nicht der Strafe bewußt wären, und also lebten.

Wie dieser Grund in Ansehung derer, die bestrafet werden, zu appliciren ist.

§ 484.

Noch auf andere Art kan man insonderheit den schon erwähnten Begriff, daß die vernünf-

Anderer Beweisgrund, weil die ver-

Mittel zu andern Zwecken da sind, und wie derum aufhören können, wenn der Zweck ihr Daseyn nicht weiter erfordert. In Ansehung derjenigen Geschöpfe aber, welche selbst letzte objectivische Zwecke sind, muß alles bey des statt finden. Man siehet aus den gegebenen Beweisen, daß der Rathschluß Gottes die vernünftigen Geister unsterblich zu erhalten, bey der Schöpfung einer iedweden Welt nothwendig sey, und daß, wenn derselbe nicht sollte gefasset werden, auch die Schöpfung unterbleiben müßte.

§ 485.

Wie man die Unsterblichkeit der Seele sonst noch beweisen kan.

Man kan auch von der Unsterblichkeit der vernünftigen Geister noch andere Beweise geben, welche von dem Zustande der gegenwärtigen Welt, welche wir a posteriori wahrnehmen, hergenommen sind, wiefern man nemlich daraus einen göttlichen Rathschluß, die menschlichen Seelen nach dem leiblichen Tode unsterblich zu erhalten, schliessen kan. Sie gehören aber nicht hieher, sondern in die Ethic*. Nur muß man nicht etwan die Unsterblichkeit eines endlichen Geistes aus dem Wesen desselbigen an sich, ohne Absicht auf die moralischen Eigenschaften Gottes, herleiten wollen, indem bey einem endlichen Geiste sowohl die Existenz als das Leben in actu secundo zufällig ist § 460. Vermöge des erstern könnte ihn Gott, wenn

Aus dem Wesen derselben läßt sie sich nicht beweisen.

es

* Siehe die Anweisung vernünftig zu leben, [illegible] Pneumatologie.

man die prästabilirte Harmonie annähme. Denn durch dieselbe würde die Seele von aller äusserlichen Gewalt, und also von allem Widerstande der Materie befreyet. Es sey nichts, was nach dem Tode des Leibes die Selbstthätigkeit der Seele unterbrechen könnte, weil sie auch bey dem Leben desselben weder seiner Einwirkungen benöthiget, noch fähig gewesen wäre. Allein ich antworte erstlich, daß die prästabilirte Harmonie nicht möglich sey. Geist und Materie muß nothwendig in einander wirken können § 363. Und über dieses ist der Begriff der prästabilirten Harmonie auf solche Grundsätze von dem Wesen der Dinge überhaupt, von dem Wesen der Welt und der Geister, und von den Absichten Gottes, gebauet, darinnen das meiste irrig und unmöglich ist. Sie verdienet daher aus gar vielerley Gründen bey der Unsterblichkeit der Seele in keine Betrachtung gezogen zu werden, gesetzt auch, daß sich die letztere richtig daraus folgern liesse. Man kan auch hiernächst ihre Falschheit a posteriori auf vielerley Art beweisen, welches hieher nicht gehöret*. Es ist aber zum andern auch nicht an dem, daß die artige Erdichtung von einer prästabilirten Harmonie der Unsterblichkeit der Seele vorträglich sey. Sie macht vielmehr den Beweis derselben unmöglich. Und indem man die Wirksam-

ten Harmonie die Unsterblichkeit der Seele aus ihrem Wesen beweisen läßt.

* S. die Vernunftlehre § 74-76.

licher Gedanken in der Seele annehmen, und sein Systema in so weit ändern. Er muß aber auch die Existenz und Unaufhörlichkeit derselben beweisen können. Er wird aber dieses nicht aus dem Wesen der Seele, sondern aus moralischen Gründen thun müssen, und die prästabilirte Harmonie kan ihm dabey nicht die geringste Erleichterung schaffen. Und ehe er dergleichen Beweis geführet hat, ist es auch vergeblich, der Seele nach der Zerstörung dieses sichtbaren Leibes einen andern, etwa subtilern, zuzueignen, mit welchem sie nach der Trennung von dem erstern harmoniren, und nach dem Verhältnisse desselben gegen die körperliche Welt lebhafte Vorstellungen haben könne. Denn das Daseyn eines solchen Leibes kan er aus nichts schliessen, als wenn er die Unsterblichkeit der Seele schon voraussetzet, und daher vor bekannt annimmt, daß dieselbe ohne die Harmonie mit irgend einem ihr zugeeigneten Körper nicht möglich sey. Die Wahrheit zu sagen ist aber das letztere gar nicht nöthig.

Ob es vortheilhaft ist, der Seele nach dem Tode einen subtilern Körper zuzuschreiben.

§ 486.

Wenn wir uns in der gegenwärtigen Welt nach denen vernünftigen Geistern, die uns daselbst bekannt sind, umsehen: So lassen sich die angegebenen Beweise der Unsterblichkeit unmittelbar nur auf diejenigen Geister appliciren, welche den wirklichen Gebrauch der Vernunft gehabt, und moralische

Was von den Seelen der Kinder und von denenjenigen Geistern zu halten ist, welche in dieser Welt niemals zum

§ 487.

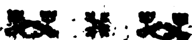
Wir wollen nun der Art des Lebens, welche den abgeschiedenen unsterblichen Seelen zukommen kan, noch etwas nachsinnen. Entweder dieselben werden in eine solche Verknüpfung von Dingen gesetzt, darinnen der vorige Zweck ihres Körpers hinwegfällt, und da sie also keine Körper brauchen, sondern die Wirksamkeit, die sie haben sollen, ohne Körper besitzen; oder sie bekommen einen Körper von anderer Art; oder sie bekommen mit der Zeit ihren vorigen Körper, oder einen andern seines gleichen, wieder; oder es erfolget einer dieser möglichen Zustände nach dem andern. Keines unter diesen kan man vor schlechterdings erforderlich halten: Sondern wenn uns Gott nicht eine nähere Nachricht davon a posteriori giebt: So muß man Gott davor sorgen lassen, wie er die unumgänglich nothwendige Unsterblichkeit unseres Geistes nach unserem Abschiede von dem Leibe modificiren werde. Will man binnen der Zwischenzeit, da hernach eins oder das andere erfolget, einen Schlaf der Seele, d. i. einen Mangel einer mit Bewußtseyn verknüpften Selbstthätigkeit, in einem vernünftigen Geiste, annehmen: So muß nur nicht etwan die Dauer desselben so lang angenommen werden, daß binnen derselben die in der Welt erworbenen habitus des Geistes § 469 verlöschen müßten, weil sonst hernach der Geist ohne Zweck in der Welt gewesen wäre, und

Wie vielerley Arten des Lebens abgeschiedener Seelen möglich sind.

Was von dem Schlafe der Seelen nach dem Tode zu halten ist.

Ordnung der Wissenschafften und Capitel in vorstehendem Entwurf der nothwendigen Vernunfft-Wahrheiten.

Die Ontologie.



Register der vornehmsten Sachen.

Die Zahlen zeigen die §§ an.

A.

Actio-

Bewe-

Böse

 Dinge

G.

Seele

Substanz

Zusam-